منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

أسماء خوالديّة

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا

معالم نقدية

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا

لقد أنشأ الصّوفي لغته الخاصّة، لغة نمّتها أحواله ومقاماته ومواجيده فكانت محرارا معبّرا عن صحْوه وسكْره وعن غيْبته وحضوره وعن كشْفه وستْره.... وعلى العموم كان خطابه - على غموضه أحيانا وتعميته أحيانا أخرى - ذا قدرة استقطابيّة عالية ما زادته محن بعض الصّوفيّة تنكيلا وتقتيلا وتحريقا إلاّ قدرةً على قدرة، وما زاده الرّمز إلاّ مغايرة تراوح فيها الترميز بين البداهة والتقصّد، فكانت المضامين لا تنكشف إلاّ بمقدار ولا تُبين إلاّ بأقدار. وبين إغراب الرّمز الصّوفي بداهة وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبّرا كُلّ بحسب أفقه وكفاءته.

واستتباعا لكلّ ما في العماء من إلغاز وإبهام وما في نزوع الصّوفيّة إلى الحقّ من خفايا وأسرار كانت الرّموز الطّلسميّة عبارة عن تجلّيات إلهيّة مرّت الحقائق فيها من حالة الانحجاب والكمون إلى حالة الانكشاف والظّهور بصيغ لا يقف على معانيها إلاّ الخواصّ من الصّوفيّة ممّن يتحوّطون في التّعبير ويضنّون بالحقائق فيحجبون معارفهم بحُجُب الرّمز فلا تُبينُ إلاّ بأقدار تتفاوت بحسب استعدادات كلّ سالك مريد.

لقد بتر الصّوفيّة قاعدة التّوافق بين الدّالّ والمدلول فالدّال قاصرٌ بالضّرورة عن الإحالة على المدلول، والمدلول قاصرٌ بالضّرورة عن التعبير على المحتوى الذهنيّ للتجربة. وبالتّالي لا قدرةَ للّغة على استكناه التجربة الصّوفيّة وهذا نراه نسفًا للوظيفة التّواصليّة واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة حرفا أو شكلا أو طلسمًا.

أسماء خوالديّة

▪ باحثة من تونس.

ISBN: 978-614-02-1115-5

9 786140 211155





editions.elikhtilef@gmail.com

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا





طبع في لبنان

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا

أسماء خوالديّة



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1115-5



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

إلى أبي رائدا وملهما

أجزي ثمرةً من غراسه




MOHAMED KHATAB

تصدير

"إنّا نَظَمنا لك الدّرر والجواهر في السّلك الواحد، وأبرزنا لك القول في حضرة الفرق المتباعد، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد لا يعثر على سرّ النسبة التي أودعتها لديه، إنّما هي رموز وأسرار، لا تلحقها الخواطر والأفكار، إن هي إلاّ مواهب من الجبّار، جلّت أن تنال إلاّ ذوقا، ولا تصل إلاّ لمن هام بها عشقا وشوقا".

ابن عربي: كتاب شقّ الجيب،
مجموع الرّسائل الإلهيّة،
ص ص: 57 – 58.




MOHAMED KHATAB

المحتويات

- III -

في مفهوم الإغراب

– IV –

قصديّة الإغراب في الرّمز الصّوفي

– V –

من الرّمز إلى النصّ المعمّى

المقدّمة

نظراً لما يتسم به الخطاب الصوفي من خصائص تتصل باختلاف درجات قراءته تقبّلا وتأويلا، من جهة، وبلغته الإشارية المجازية من جهة أخرى، فإنّه غالبا ما يتمظهرُ خطابا منغلقا لا ينقاد بسهولة لغير "العارف". في هذا الإطار، واعتباراً لما لمسألة ضبط مصطلحات الخطاب الصوفي من دور أساسي في استجلاء كنهه وتبديد كثافته الاستعارية والتأويلية، فإنّنا نرى تدبّر الرّمز الصّوفي لا يبدو منعزلا عن المجاز والتّصوير الاستعاري والنّشاط التّخييليّ بشكل عامّ. وتحيل الرّمزيّة الشّعريّة –من حيث هي استقطاب للمتقابلات– على كونها فرديّة ومتعاليّة.

وإنّه على خلاف الرّمز الأدبيّ تأخر طور نضج الرّمز الصّوفي واكتماله حتّى القرن الثّالث للهجرة وما بعده. ذلك أنّ الصّوفيّة لم يشغلهم في القرنين الأوّلين التّعبيرَ الفنيّ عن تجاربهم بقدر ما شغلهم المصطلح اللّفظيّ الذي يُدلون به عن أحوالهم ومقاماتهم ومواجيدهم، ووضع القواعد السّلوكيّة التي تُحقّق للصّوفي درجة الكمال الرّوحيّ.

هي إذن عملية تأويلية تحاول أن ترتفع بواقع حركية اللغة بتلك التعريفات الواردة عن طريق مجموعة من الذوات، من كونها مجرد علامات اجتماعية أو نسقية، قد تكون مفتوحة أو مغلقة إلى كونها رموزا أكثر تعقيدا وكثافة من العلامات أو المداليل. ومن أجل فك مثل هذا النوع من التعقيد الرمزي لا بدّ من تحقّق تصور عام وشامل لحركية الوجود المطلق من جهة، ثم عالم الذات الإنسانية بكل نواميسه الداخلية والخارجية من جهة أخرى. في هذه الحالة قد يُخيّل للناظر أو المتتبع لمثل هذه الطريقة أنّ الذات الإنسانية يسهل عليها بأن ترقى باحتمالاتها وهي تتعامل مع المعطى المعرفي إلى مستوى اليقين.

وإنّنا نسلّم بداهة أنّ الرّمز لا يعدو أن يكون مجرّد افتراض ذهنيّ ما كان باستطاعته إيجاد راهنه إلاّ بفعل المتقبّلين المتعاقبين حينما وضعوه رهن التجسيد والحضور في كلّ تأويل مارسوه أو خبرة جمالية اكتسبوها منه أو وظّفوها فيه، أو لنقل إنّه "نصّ ما وجد إلاّ بفعل بنائه للوعي الذي يتلقّاه"[1].

إنها العملية التأويلية في جُلّ تحليلاتها ومقوماتها تضع الذات الإنسانية مباشرة أمام اللغة الرمزية وإشكالية الدلالة، غير أننا نلفى انتباها إلى أنّ هذه العملية الأخيرة تفتحنا على مشكلة العلاقة الكائنة بين الوجود المطلق واللغة؛ هذا الانفتاح الإطلاقي يحوي في باطنه العميق على قلق خاصّ ينصبّ أساسا في اللغة الإطلاقية. إنه القلق الوجودي الكوني الذي يمكن حصره في بعض من التساؤلات لعلّ من أهمها: كيف يمكن للذات الإنسانية هدم الهُوّة الفاصلة بين الكينونة وبين اللغة؟. هل بإمكاننا اقتلاع اللغة من قبضة الذات المتكلمة التي راحت في كثير من السياقات تدّعي امتلاك الحقيقة الكينونية لنفتح في نهاية المطاف المجال أمام الكينونة حتى تتحدث لغتها الخاصة؟.

ليست التجربة الصّوفيّة إذن مجرّد تجربة في النّظر، وإنّما هي أيضًا، وربّما قبل ذلك تجربة في الكتابة. إنّها نظرة أُفصح عنها بالشّعر نظما ونثرا، إضافة إلى لغة البحث النّظريّ والشّرح... وهي على صعيد الكتابة حركة إبداعيّة وسّعت حدود الشّعر، مضيفةً إلى أشكاله الوزنيّة أشكالا أخرى نثريّة، نجد فيها ما يشبه الشّكل الذي اصطلح على تسميته في النّقد الشّعريّ الحديث بـ "قصيدة النّثر"[2]. وعليه وجبت الإشارة إلى أنّنا لا ندرس الرّمز الصّوفي بالقياس إلى الحركة الرّمزيّة الحديثة، لأنّ ذلك يجعلنا أبعد ما يكون عن جوهر الرّمز الصّوفي المتمثّل في كونه رمزيّة عرفانيّة في المحلّ الأوّل.

بهذا الاعتبار يكون الرّمز وسيطا بين الصّوفي وعالمه الخارجيّ، أو أداة يستعملها في تنظيم تجربته بعيدًا عن الإكراهات التي يفرضها التعبير المباشر. واستنادا إلى ما

(1) Wolfgang Iser: L'acte de lecture; Théorie de l'effet esthétique; Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985 p. 48.

(2) أدونيس: الصّوفيّة والسّرياليّة، ط: 3، دار السّاقي، بيروت 2006، ص 22.

ذهب إليه "إيكو"/Eco Umberto[1] لا نرى الرّمز ميزة لغويّة فحسب بل هو شامل حياة الصّوفي برُمّتها: علاقاته وخرقته ومعارفه... كلّها أشكال رمزيّة. وبهذا لا يكون الصّوفي هو من يصوغ الرّمز سيطرةً على الأشياء، بل الأشياء/الحقائق/الموجودات هي التي تتبدّى من خلال الرّموز التي هو واحد منها.

إنّ اختيارنا الرّمز الصّوفي أُسّا لبحثنا مردّه وعينا بقيمته في التجربة الصّوفيّة نشأةً ومسارًا وتقبّلا ووجودا، ليس هذا فحسب، بل إنّه يكتنز التّجربة برمّتها فيجعلها حيّة نابضة بحسب الآفاق التي تدرسُهُ وتتدبّره، وعليه حصرنا اهتمامنا في جانبين اثنين هما: الإغراب بداهة والإغراب قصدا، الأوّل بحثنا فيه مبرّرات الغموض والإغراب بما هي لازمة ومبرّرة وبها أيضا بدا الخطاب ممكن التأويل. الثّاني بحثنا فيه الخطاب وقد أُلغز وطُلسم بل وعُتّم عليه، فصار بموجب ذلك ممتنع التأويل. وهنا انفتح الفهم على أبواب كثيرة بما يُعبّر عن حيرة القارئ وغربة الصّوفي واستغلاق أسراره.

هي إذن مباحث متداخلة جمعت بين الرّغبة في البوح إذ الحبّ لا طاقة للصّوفي على كتمانه والرّغبة في السّتر ولا طاقة للصّوفي على ذلك أيضًا. وبين الوازعين الضّديدين وما انجرّ عنهما وتفرّع من مسائل، توزّع عملنا على خمسة أبواب، أوّلها تأصيل للرّمز الصّوفي لغة واصطلاحا والنّظر في صلاته بالرّمز الأدبيّ ثمّ تدبّر لخصائصه... أمّا الثّاني فصنّفنا فيه أهمّ طرائق الرّمز {حروفيّة، عدديّة، خمريّة، غزليّة، رموز العبادات...} واعتبرنا الرّموز تقاطعا بين معايشة التّجربة والإخبار بها وهي بمثابةالأجنّة تنمو باجتهادات القرّاء المتعاقبين.

الباب الثّالث بحثنا فيه الإغراب لغةً واصطلاحا حاصرين دواعيه في أربع نقاط هي: صون للتجربة، تقيّة، تحرّزا من الفقهاء/أهل الرّسوم، وأخيرا السّتر امتثالا للأمر الإلهيّ. معتبرين الشّطح إغرابا ناهيك عن كونه بابا للتّهلكة أو لنقل بابا لـ "الفناء".

أمّا الباب الرّابع فخصّصناه لتقصّي جميع مظاهر القصديّة في إغراب الرّمز الصّوفي مسلّمين بدءًا بأنّه انزياحٌ وتعطيل قصديّ للتأويل، وهو أمارة غربة ورعونة وكبرياء. ثمّ نظرنا فيه من حيث كفاءة المتقبّل من عدمها ثمّ بما هو مواضعة خاصّة.

(1) أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة النصّ: سعيد الغانمي، ط: 2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، 2010، ص 9.

الباب الخامس كان مداره التحوّل من الرّمز إلى النصّ المعمّى، فبحثنا مفهوم التعمية فالتقصّدُ في التعمية فطرائق التعمية وخلصنا إلى تمحّض الرّمز الصّوفي طلسما سحريّا تخليقا لخطاب جديد.

- I -

ما الرّمز الصّوفي

1 - في الرّمز الأدبيّ لغة واصطلاحا

لغةً

الرّمز تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللّفظ من غير إبانة الصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: **الرمز إشارة** وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم والرمز في اللغة كلّ ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين.[1] وجاء الرمز في التنزيل العزيز في قصة زكريا (ع) "ألاّ تكلّم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً"[2].

اصطلاحاً

عرف العرب التعبير الرمزي في أدبهم قبل الإسلام وبعده، إذ كانوا يتذوقونه بمعناه لا بلفظه الصريح وعرفوه بعد الإسلام مصطلحا نقديا متداولا أحيانا وبما ينوب عنه من المصطلحات في أكثر الأحيان كالإشارة والمجاز والبديع.

وإذا كان الرّمز بمعناه الاصطلاحي الحديث هو: "الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللّغة في دلالتها الوضعية"[3].

---

(1) ابن المنظور جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، علق عليه ووضع فهارسه:علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ج5، ص 312.

(2) آل عمران (3)، الآية: 41.

(3) محمّد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت 1983. ص 398.

فإن امرئ القيس قد استخدم هذا اللون من التعبير الإيحائي المستتر في معلقته عندما يصف الليل، يقول {من الطويل}[1]:

"وليل كموج البحر أرخى سدوله ... علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا وناء بكلكل
ألا أيّها اللّيل الطويل ألا انجل ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فالشاعر هنا لا يقصد ظواهر الألفاظ وما تشير إليه من دلالات معروفة متداولة وإنّما يصور حالة من حالاته النفسية المضطربة وعاطفة من عواطفه المنفعلة لما نزل عليه من هموم الدنيا لتختبر قدرته على التّحمل.

الرّمز إذن "هو المعنى الباطن المخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلاّ أهلُهُ"[2]. وأقرب التعاريف للرمز أنّه الإغراق في أوجه البلاغة وخصوصاً الاستعارة، ويرى علماء البلاغة أنَّ التشبيه يحسن أن يكون بعيداً وأمّا الاستعارة فيجب أن تكون قريبة ذلك لأنَّ "الاستعارة تقوم على حذف المشبّه أو المشبّه به، وهذا مما يجعل فيها بعض الغموض".[3]

2 – في الرّمز الأدبيّ

تكاد المعاجم وكتب اللّغة تجمع على أنّ الرّمز هو الإشارة والإيماء وأنّ الدّلالة الرّمزية هي ما يوحي وجودها بمعنى آخر دون أن يكون بينها علاقة ضروريّة غير رابط المشابهة من قبيل دلالة الأسد على الشّجاعة والنّسر على السّموّ. ويتّفق الأقدمون في تعريف الرّمز بأنّه كناية غامضة إذ الرّمز هو أن يشار إلى الشيء على سبيل الخفية[4].

---

(1) امرؤ القيس: الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف بمصر، 1990. ص 18.
(2) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999. ص 411.
(3) عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981، ص 99.
(4) الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ج: 1، تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط: 5، دار الجيل، بيروت، 1981. ص 302.

فالرّمز إذن في معناه البيانيّ الضيّق نوع من الكناية أو الاستعارة أو التشبيه غير المباشر وما يقابل ذلك من الصّور أو التّعابير التي ينوب فيها المجاز عن الحقيقة والتلويح عن التصريح. ولهذا كان الرّمز عند العرب داخلا في باب الإشارة الخفيّة. فابن رشيق مثلا يعدّ الإشارة من غرائب الشّعر ومُلحه فهي "بلاغة عجيبة تدلّ على بعد المرمى وفَرط المقدرة، وليس يأتي بها إلاّ الشّاعر المبرّز، والحاذق الماهر، وهي في كلّ نوع من الكلام لمحة دالّة واختصارٌ وتلويح يعرف مجملا، ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه"[1].

وأصل الرّمز الكلام الخفيّ الذي لا يكاد يُفهم، ثمّ استعمل حتّى صار الإشارة[2]، بمعنى الإحالة والعلامة، غير أنّ الرّمز ليس له ما للعلامة من اعتباطيّة التّعالق بين التّعبير والمعنى، وبهذا فإنّه تماثليّ -وفق عبارة إيكو- تماثليّ بكيفيّة غير كافية، إذ ثمّة عدم تناسب بين الرّامز والمرموز، فالرّامز يُعبّر عن ميزة من ميزات المرموز، ولكنّه يتضمّن تحديدات أخرى لا علاقة لها بما يُحيلُ عليه هذا الشّكل. وبسبب عدم التّناسُب هذا كان الرّامز غامضًا بصفة جوهريّة[3].

لقد تبيّن لنا أنّ مفهوم الرّمز منحصرٌ في معنى الإخفاء والحجب لمعنى باطني غير ظاهر وراء معنى آخر مكين وجلل وهو وطيدٌ بالسّياق الذي يرد فيه وبالتّالي لا يمكن تأويله إلاّ وفق ذلك السّياق، فهو فاعل ومنفعل، يؤثّر في السّياق ويتأثّر به.

الرّمز والإشارة عند البلاغيين القدامى

كثر الخوض في الحقل البلاغيّ العربيّ الحديث عن علاقة الرّمز بالإشارة، فالرّمز "فحواه أن يُريد المتكلّم إخفاء أمر ما في كلامه مع إرادته إفهام المخاطب ما أخفاه، فيرمز له في ضمنه رمزا يهتدي به إلى طريق استخراج ما أخفاه من كلامه، والفرق بينه وبين الوحي والإشارة أنّ المتكلّم في باب الوحي والإشارة لا يُودع كلامه شيئا يستدلّ عنه على ما أخفاه لا بطريق الرّمز ولا بغيره بل يُوحي مراده وحيا خفيا لا

---

(1) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.
(2) المرجع السّابق، ص 306.
(3) أمبرتو إيكو: السّيميائيّة وفلسفة اللّغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، 2005. ص 347.

يكاد يعرفه إلاّ أحذق النّاس، فخفاء الوحي والإشارة أخفى من خفاء الرّمز والإيحاء والفرق بينه وبين الإلغاز أنّ الإلغاز لابدّ فيه ما يدلّ على المُعمّى فيه بذكر بعض أوصافه المشتركة بينه وبين غيره واسمائه فهو أظهر من باب الرّمز[1].

وإذا عدنا إلى النقد العربيّ القديم فإنّنا نلفى تداخلا كبيرا بين المفهومين والسّبب في ذلك يعود إلى التّرادف الحاصل بين اللّفظين في المعاجم العربيّة القديمة، فقدامة بن جعفر كغيره من العرب المتقدّمين يخلط بين المفهومين حيث يُسقط ما للرّمز من خصوصيات على الإشارة لتحلّ محلّه في الدّلالة، يقول: "الإشارة أن يكون اللّفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بالإيماء إليها أو صفة تدلّ عليها، وقد قال بعضهم واصفا البلاغة: هي سمة دالّة"[2].

أمّا ابن رشيق صاحب العمدة، فقد ربط مفهوم الإشارة بالإيجاز، وذلك في قوله: "وهي في كلّ نوع من الكلام سمة دالّة، واختصار وتلويح يُعرف مجملا ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه"[3]. كما ذكر أنّ الإشارة أنواع من بينها الرّمز، والسرّ في ذلك أنّ ابن رشيق "لايرى الرّمز مرادفا للإشارة الحسيّة كما هو الغالب على ما ورد في المعاجم، وإنّما يرى أنّ أصله الكلام الخفيّ الذي لا يكاد يُفهم، وأنّه استعمل حتّى صار الإشارة أو نوعا منها، وهو الإشارة بالشّفتين خاصّة على رأي الفرّاء. ومن أجل جعل الرّمز الأدبيّ نوعا من أنواع الإشارة الأدبيّة لا مرادفا لها ملاحظا جانب الخفاء والغموض في ذلك النّوع[4].

الفروق بين الرّمز والإشارة في المجال الأدبيّ

يرى أرنست كاسيرر/ Ernst Cassirer (1874-1945) فرقاً بين الرّمز والإشارة إذ يعتبر الإشارة جزءًا من عالم الوجود الماديّ في حين يعتبر الرّمز جزءًا من عالم المعنى الإنسانيّ و"الإشارة مرتبطة بالشّيء الذي تُشير إليه على نحو ثابت وكلّ إشارة واحدة

(1) ابن أبي اصبع المصري: بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمّد شرف، ، بغداد 1977، ص 321.

(2) قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة 1963، ص 90.

(3) ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ج: 1، ص 206.

(4) درويش الجندي: الرّمزيّة في الأدب العربي، مكتبة نهضة مصر - القاهرة 1958. ص 46.

ملموسة تشير إلى شيء واحد معيّن، أمّا الرّمز فعامّ الانطباق أي يوحي بأكثر من شيء واحد وهو متحرّك ومتنقّل ومتنوّع"[1].

رأي مُبين عن مدى تباين اختلاف طبيعتي الرّمز والإشارة، فالإشارة تنحصر في إطار محدود لايتغيّر إذ يعبّر بها الفهم دون أن يلحظها باعتبارها خالية من المعنى وآليّة، في حين ينفتح النصّ على قابليّة التغيّر والتحدّد والشّمول، فقد تتعدّد مدلولات الرّمز بتعدّد السّياقات التي يرد فيها، وبالتّالي فهو أوسع من الإشارة في التعبير والإيحاء، لذلك جعله الشّعراء قناعا يختفون وراء إبهامه وتعدّد مدلولاته.

ودلالة الخفاء في الرمز مطيّة المتكلّم في ما يريد طيه عن النّاس، والافضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسماً مخصوصا، ممّا يجعل دلالة الرمز محصورة في حدّ معلوم بين الرامز والمرموز إليه، فتكون دلالته محدودة، مقصورة على معنى فرض عليه. ويسهم السّياق والموقف والعوامل النفسيّة في تحديد دلالته ناهيك عن اشتماله كلّ أنواع المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة والكناية أمّا الإشارة فليس فيها سوى دلالة واضحة لا تقبل التّوزيع، خاصّة إذا تمّ التّواضع عليها[2].

ويرى أولمان/Stephen Ullman أنّ للرّمز طبيعة إيحائيّة "فشحنة المعنى التي تحملها بعض الكلمات شحنة تدعو إلى الدّهشة حقّا"[3]، لأنّها معاني إيحائيّة وليست معجميّة، هي ألوان أو ظلال معنويّة إضافيّة تمدّ الكلمات بالقوّة لاسيما إذا كانت في سياقات خاصّة تُحيط بها ملابسات تُعين في الحال على استظهار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات فالظلال المعنويّة والأحاسيس التي تثيرها بعض الكلمات فينا أصلها الإيحاء.

الإشارة إذن تعبير عن أمر/شيء معروف ومعالمه محدّدة، أمّا الرّمز فأفضل طريقة للإفضاء بما لا يمكن التّعبير عنه، وهو معين لا ينضب للغموض والإيحاء، ومصدر خصب من مصادر التأويل عموما والصّوفي خصوصا.

---

(1) أميّة حمدان حمدان: الرّمزيّة والرّومانتيكيّة في الشّعر اللّبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرّشيد للنشر، العراق 1981. ص ص 25-26.

(2) مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ط:2، مكتبة لبنان- بيروت، لبنان 1984. ص 181.

(3) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال بشر، ط:2، مكتبة الشّباب القاهرة 1969. ص 27.

3 – في الرمز الصوفيّ

المقدّمة

لئن كانت اللغة عند ابن جني أصواتا يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فإن للصوفية لغتهم الخاصة التي حاولوا بها التعبير عن الأغراض والمرامي الذوقية التي اختصوا بها وتعارفوا فيما بينهم على الدلالات الروحية للّفظ الواحد فيها، هذا اللفظ الذي يكتسي عند دخوله كتابات القوم مفهومًا مغايرا لما درج الناس عليه، أعني، مفهوماً اصطلاحياً. وتشكل هذه الاصطلاحات الصوفية، الأبجدية العامة في لغة أهل الطريق، فهي أبجدية الإشارات والتلويحات المحتشدة في العبارات التي تكلموا بها وفي الآثار المكتوبة التي بقيت بعدهم. ومن هنا كان اهتمام رجال التصوف ودارسيه بوضع المؤلفات المستقلة في معاني تلك المصطلحات مما خلف في النهاية قدراً جيداً من هذه المؤلفات المشهورة.

وقراءة التصوف لا تقتضي تعلم هذه الأبجدية فحسب بل تقتضي أيضاً تذوقاً قلبياً لحقائق الطريق ودقائق الولاية وتعرفاً على مواضع إشارات اللفظ ودلالاته وتجربة فردية لمعاينة بعض لمحات الأنوار.. إن القول بأن للصوفية لغة خاصة يعني أن مفرداتهم شملت كافة نواحي الحياة، لغة غلبت عليها سمات الرمز والإشارة والتلويح.

ولعلّنا هنا –ومنذ البدء – نعدّ كلّ الأحكام–لا سيما الأخلاقيّة منها –من تكفير وزندقة وزكورة وخروج على الدّين... دلائل على تعطّل في التّواصل وانصراف إلى شَرَك ظاهر اللّفظ وكلامهم بلسان الرّمز والإشارة إمّا ضنّا بما يقولون على من ليسوا أهلا له، وإمّا لأنّ لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسّونه في أذواقهم ومواجيدهم. أمّا ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقّونه وراثة عن النبيّ، وهذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغةٌ. وهذان الأمران كافيان لتبرير الصّعوبات الكأداء التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصّوفيّة ومراميهم ناهيك عن رموزهم.

وكثيرا ما نُصح القرّاء بل وأرهبوا على الكفّ عن القراءة والخوض في مسائل التصوّف لا تزهيدا بل طلبا للسّلامة وحماية لعقيدة القرّاء من أن تتسرّب إليها شكوك {نحيل على الحلاّج وابن عربي}.

4 - الرمز في الخطاب الصّوفي: خصائصه

الرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع في الكتابات الصوفية، نثرها وشعرها، أسلوب ألجأتهم إليه الحاجة، فهم يتكلمون أو يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بها فمن الطبيعي إذن أن يلجؤوا إلى هذا الأسلوب الذي يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير إحساساتهم[1]، وهو ما استوجب قرّاء ذوي مواصفات معيّنة، لذا قال الحلاّج "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا"[2].

ويتّجه الأدب الصّوفي اتّجاها رمزيا في معالجة الظّواهر الكونيّة وفي التعبير عن التجربة الرّوحيّة التي يمارسها العارفون من الصّوفيّة. إنّهم يعتبرون الظّواهر انعكاسات لبواطنها وأقنعة لجواهرها. ولا يخترق تلك الأقنعة سوى بصيرةٍ ثاقبة يغذّيها الذّوق والإلهام. أمّا التّجربة الصّوفيّة فتدفع الشّاعر إلى الالتجاء إلى الرّموز فيستعين بالكلمات التي تومئ بصورة غير مباشرة إلى المعنى المقصود، وذلك لبداهة أنّ التجربة الصّوفيّة بحدّ ذاتها غامضة لا يمكن التعبير عنها تعبيرا دقيقا ولا شافيا بليغا، وبالتّالي تصير الإشارة هي الأقرب لأنّ مداليلها غير محدودة. وبالتّالي لا يكون الرّمز إلاّ بأساليب حوافّ منها التلويح والكناية والاستعارة..." لا يدركها سوى صاحب الذّوق ومن ألف التصوّف ونزعاته[3].

لقد عاشوا في عوالم روحيّة ووجدانيّة وانفعاليّة مفارقة لما هو مألوف فبديهيّ إذن أن تكون وسائطهم التعبيريّة مفارقة أيضًا. وليس بغريب أيضا أن تضفي هذه الرّموز وشاحا من الغرابة والغموض وتطبعه بطابع فريد مستغلق على من لم يألفه.

---

(1) حسان عبد الكريم: التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954. ص 318.

(2) الحلاّج:كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، نشر وتصحيح وتعليق: لويس ماسنيون وبول كراوس، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا 1999. ص 74.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط:1، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر 1946، ج: 1، ص 15. يقول الشيخ سراج الدّين المخزومي واصفا كلام ابن عربي:" وكلام الشيخ تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف وإضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة". المصدر المذكور، ص 16.

ويظهر التعبير الرّامز مبهما وغامضا غموضا يحاكي ما هم عليه من قلق واضطراب حينها يصير الرّمز علامة فارقة بين عدة أشكال تعبيرية، فهو ذو طابع تعبيريّ خاص، "يكتسي أبعادا أنطولوجية وجودية، فهو ليس مجرد وسيلة للتعبير عن فكر أو شعور وإنّما هو موقف في حد ذاته، لأنّه تعبير عن نوع معين من المعرفة»[1]. أمام هذه النظرة الخاصة جنح الصوفيّة إلى استخدام الرمز، لاستحالة الانفصال بين الإشارة والعبارة، بل لأن « العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية»[2].

وفي ظل انحسار اللغة الصوفية في دائرة الرمز – الذي بدوره يتعدد داخل الدائرة الواحدة –، أمكن العبور عبر منافذ قليلة إلى بعض الومضات من تلك اللغة. وإذا سلمنا أنّ استعمال الأسلوب الرمزي كان عمدا لأهل الطريق لتقريب المعنى وإخفاء أسرارهم عمن ليسوا بأهلها. أمكننا وضع جانب كبير من الإشكالات المعيقة لفهم الظاهرة، أو على الأقل التماس المبررات التي دعت إلى ذلك.

مثّل نزوع الصّوفية إلى الرمز علامة فارقة في شعرهم، إذ غلب على منظومهم، فانزاح خطابهم عن مألوف اللغة وعن واقع تعبيرهم، موجدا لغة جديدة الرّمزُ أحد مقوماتها، عنه يصدرون وبه يعبّرون إذ "التعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لا تحدها الكلمة، والذي يمكن بالتالي أن يخلق المعادل التخيلي لهذه الحالة، إنّه تعبير لا يخاطب العقل بل القلب... فكما أنّ الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس والعقل، ليس في مقدور لغة الاصطلاح والوضع أن تعبر عما يتناقض مع الإصلاح والوضع"[3].

---

(1) حميدي خميسي: اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب العدد: 10، ديسمبر 1996. ص 33.

(2) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل– دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الطبعة الخامسة، المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء– المغرب 2003. ص 268.

(3) أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1977، الجزء الثاني. ص 95.

وغداة صار الرمز في منظور المتصوفة بعدا جديدا، أفضى إلى خلق متعه جمالية في النص الصوفي خاصة لدى امتزاجه بالغزل "لأنّ حالة العشق أو المتعة التي يفترض النص الأدبي إمكانيتها ويثيرها، هي أساس التجربة الجمالية حتى وهي تمارس في أعقد خطابات المعرفة"[1].

الرّمز غُلالة توضعُ على معاني المواجيد حتّى لا تُبينَ إلاّ بالقدر اليسير. والأصل فيه أنه يجيء لاحقا لما يرمَزُ له، إذ تعرضُ الحالة أو الفكرة فيُراد تمييزها ممّا قد يختلط بها، من أشباهها أو أضدادها، فيتمّ البحث لها عن رمز يُميّزها. والأغلبُ أن تكون الحالة المرموز لها مجرّدةً، وأن يكون الرّمز لفظا يُجسّد خصائصها ومعناها، ومن ثمّ كثر استخدام الرّمز في الشعر والتصوّف، وفي مجالات يتعذّر تعريفها بالحدّ العلميّ الحاسم. وبقدر ما تكون الموازاة كاملة بين الحالة الصّوفيّة الباطنيّة المراد الإفضاء بها وبين الرّمز/الوسيلة، تكون العمليّة الرّمزيّة قد حقّقت غايتها. نقطة البدء إذن هي اختلاجة نفسيّة يُراد التّعبير عنها تعبيرا يتّجه من الباطن إلى الظّاهر.

ويبدو أنّ الرّمز الصّوفي لا يعدو أن يكون نتاج موقف رمزيّ "فكون الشيء رمزا أو ليس برمز يعوّل أساسا على موقف الشّعور الذي يأخذ الشّيء بعين الاعتبار. والموقف الذي يتصوّر الظّاهرة المعطاة بوصفها ظاهرة رمزيّة، يُوصف بأنّه موقف رمزيّ"[2]. وتفضي رمزيّة الموقف إلى اللّغة التي هي أداة التّعبير، ولا يخفى عليكم أنّ اللّغة هي ذاتها مفعمة بقدر كبير من الدّلالات الرّمزيّة التي تزداد خصوبة وإيحاءً وامتلاءً في التّركيب الأسلوبيّ للنصّ نثرا كان أم شعرا.

الرّموز إذن صرفٌ عن المعاني الظّاهرة طلبا للمعاني الباطنة وهذا توجيه قصديّ للفهم وتعميق له وهو في ذات الآن توجيه يترك الباب مفتوحا على أيّ معنى يطرأ على ذهن القارئ عند التأويل والتدبّر. فالجبل مثلا قد نراه رمزا للسموّ أو المشقّة أو الخلوة والانقطاع أو الجلال والهيبة... عشرات المعاني قد تُتخذُ على أنّها هي

---

(1) آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، مصدر سابق. ص 117.

(2) عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978. ص 201.

التي ينصرف إليها المعنى الظّاهر. غير أنّ المتقبل قد ينزاح عنها بالكلية مبتكرا صلة جديدة بين الرمز وما يشير إليه[1].

فالرمز لا يستخدم عند الصوفية لذاته وإنما هو إشارة/مطيّة إلى معان أخرى مقصودة بذاتها، وهو ينتمي إلى حقول بحث متعددة ومتشعبة جدّا، ناهيك عن كونه نتاج حالة إنسانية فريدة خارج الإدراك المباشر للقارئ، وعلى هذا الأساس فإن للرمز معنًى ظاهرياً ومباشراً وآخر باطنياً وغير مباشر. فهو ليس حقيقة ظاهرة، بل هو حجة وبرهان قائم بذاته على المعاني الخفية، وهذا تصور ابن عربي وغيره من الشعراء، فهو يوضح دلالة الرمز ببيتيه {من الوافر}:

ألا إنّ الرمـــوز دليـــل صـــدق ... علـى المعنـى المغيـب فـي الفـؤاد

وإن العـــالمين لهـــم رمـــوز ... وألغـــاز ليـــدعى بالعبـــاد[2]

فتجاوُزُ الظاهر أمر معروف عند الصوفية، والمعاني التي قصدوها ما هي إلا صورة عن الباطن. وعدم توظيف الرمز هو الكفر بعينه، وقد نظم ابن عربي في هذا السّياق {من الوافر}:

ولــولا اللغــز كــان القــول كفــرا ... وأدّى العـــالمين إلـــى العنـــاد

فهــم بــالرمز قــد حــسبوا فقــالوا ... بـــإهراق الـــدماء بالفســـاد[3]

ويبدو الرّمز الصّوفي أشمل من الرّمز الأدبيّ فهو متغيّر من صوفي إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر ناهيك عن أنّ درجة الإلغاز فيه أعمق وأغور، ولئن كان تكرار الرّموز في النصّ الأدبيّ يفقده طرافته ويؤدّي إلى نضوب معينه

---

(1) زكي نجيب محمود: طريقة الرّمز عند ابن عربي في ديوان "ترجمان الأشواق"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثّامنة لميلاده 1165 – 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969. ص 89.

(2) ابن عربي: الفتوحات، السفر الثالث، مرجع سابق، ص ص 196 – 197.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج: 1. ص:188.

الإيحائيّ فهو في النصّ الصّوفي حافزٌ أساسيّ للثّراء والخصوبة أمّا قلّته فتحصر التّجربة برمّتها في ما هو تعليميّ أقرب إلى الفقه منه إلى علم الكلام.

فالرّمز الصّوفي هو الأكثر ذهابا في الغموض لأنّه يستمدّ طاقته من ذاتيّة صاحبه ولأنّه لا يقتصر على دور الإشارة إلى مضمون أو التمثيل له وإنّما هو كيان خاصّ/حقيقة مستقلّة غير قابلة للتحديد بدقّة لأنّه لو كان شأنه كذلك لكان مجرّد دليل مباشر لشيء ما.

إنّ للرّمز الصّوفي إذن استقلاليته وخصوصيته، فهو ليس مجرّد تعبير عن شيء منفصل عنه، بل هو كيان يصعب تحديده ممّا يجعله قادرا على العروج إلى أقصى درجات التجريد وألطفها حيث تخيب العبارةُ. إنّه لمحة من لمحات الوجود الحقيقيّ تصدر عن يقين باطني في حين أنّ الرّمز الأدبيّ يبدو ذا إحالات محدودة ومرامي قابلة للضّبط وفي مطلق الأحوال يشترك الرّمزان في خاصيّة الحجب والإخفاء والكلام الخفيّ الذي لا يفهم إلاّ تدبّرا وتأويلا، إلاّ أنّ الرّمز عند الصّوفيّة يتّخذ أبعادًا ضاربة في العمق والالتباس والغموض، "إذ التجربة الصّوفيّة بمثابة البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتيّة الصّوفي، الذّائبة في شرايين الاحتراق، والصّوفيون أنفسهم لوّحوا إلى هذه الحالة، التي لا يمكن التعبير عنها بحروف العبارة لضيقها ومحدوديتها فكانت الإشارة هي الفضاءُ البديلُ[1]".

5 – الرمز بما هو إشارة

فلقد أطلق النقاد العرب القدماء الرمز على الإشارة التي عرّفها قدامة بن جعفر بأنّها "القليل من اللفظ المشتمل على معان كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليها[2]. كما عرفها ابن رشيق القيرواني بقوله: "وهي لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه[3].

(1) أحمد الطريبق أحمد: الخطاب وخطاب الحقيقة – مبحث في لغة الإشارة الصّوفيّة – مجلّة فكر ونقد، العدد: 40، جوان 2001، دار النشر المغربيّة، الدّار البيضاء. ص 68.

(2) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 9.

(3) ابن رشيق: العمدة، ج: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983. ص:184.

والمدقق في هذين التعريفين يجد الإشارة لا تقف عند ظاهراللفظ، ولكن تنفذ إلى المعنى المبيت فكريًا من حيث التبادل بين الكلمة وما ترمز إليه، فيما اختزنه الذهن من دلالة تكتسبها الكلمة بواسطة الانفعالات الوجدانية، قال الشاعر {من الطّويل}:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها ... إشارة محزون ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا ... وأهلا وسهلاً للحبيب المتيم[1]

فالإشارة – وفق هذين البيتين– موافقة للرمز في معناه على أنه "عمل ذهني تشترك فيه طاقات باطنية في ذات الشاعر يتخذ الرموز محاولة للتعبير عنه"[2]. ولهذا أدمج ابن عربي الرمز بالإشارة في قوله: اعلم أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما ألغز فيها ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها والتنبيه على ذلك قوله تعالى: "وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ...". وكذلك شأن "الإشارة" و"الإيماء". قال تعالى لنبيه زكريا: "أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا"[3] أي إشارة، وكذلك في "فأشارت إليه" في قصة مريم[4]. ومن ثم يعرف الرمز بقوله: الرمز أو اللغز هو الكلام الذى يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده لنفسه[5]. ومن ثم فإن الذي يقوم بالدور الفعال في الدلالة الرمزية – فيما ذكر ابن عربي عن الإشارة والرمز – إنما هو المدلول الكامن وراء هذه الظواهر.

الرّمز بهذا الاعتبار طريقة تعبيريّة يحاكي بواسطتها الصّوفيّة رؤاهم وتصوّراتهم عن المجهول والكون والإنسان... فالرّمز إشارة لكلّ شيء، للشيء ونقيضه، بل إنّ الكون والوجود مجامع هائلة لرموز لا تنتهي، وإشارات لا يُحَدّ غموضها والعبارتان هنا

(1) الجاحظ: البيان والتبين. ج: 1، ص 70.
(2) رجاء عيد:دراسة في لغة الشعر، ط:1، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، القاهرة 1979، ص 84.
(3) آل عمران (3)/41.
(4) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج: 3. ص ص 196– 197.
(5) المصدر نفسه، الصّفحة ذاتها.

مترادفتين. ويكاد الرّمز يجانس الإشارة والإيماء دلالةً، يقول الطّوسي في هذا الشأن: "والرّمز عند الصّوفيين هو التلميح إلى ما يُريدون قوله، فمن الرّمز الإشارة، ومنه الاستعارة والكناية والتشبيه، وبالرّمز تُحفظ أسرارهم وتؤمّن معانيهم وحقائقهم"[1].

6 - الإشارة الصّوفيّة بما هي نقيض للعبارة

تعدّ الإشارة مصطلحا اختصّ به الصّوفيون[2] وعدّوه ملاذا تعبيريّا عن مشاهدات قلوبهم ومكاشفاتها، إذ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار – وفق تعبير الكلاباذي –لا يمكن العبارة عنها على التّحقيق، بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد[3]. مدلول ذلك أنّه لا يمكن شرحها بعبارات صريحةٍ جليّةٍ، وإنّما بألفاظ مقتضبة تُشير إلى معانٍ خفيّةٍ لا يدركها إلاّ من نازل تلك الأحوال وعاش تلك المقامات. وهذا ما عناه السّهروردي عندما فتح في كتابه "عوارف المعارف" بابا أسماه: "ذكر إشارات المشايخ في المقامات"، حيث فسّر تحت هذا الباب إشارات القوم التي هي عبارات شديدة الاختصار تحوي ألفاظا قليلة ومعاني واسعة، وألفاظ تلك الإشارات لا تعرف عن طريق منطق العقل والنّظر بقدر ما تُفهم عن طريق الذّوق والكشف[4].

وإذا كانت الإشارة في أدبيات الصّوفيّة أمارةً غيرة على الأسرار أن تشيع في غير أهلها ومنعا للدّخيل بينهم أن يطّلع عليها[5]. فهي في تفسير القرآن أمارة على أنّ

---

(1) الطوسي: اللّمع، ص 338.

(2) لقد استُخدم مصطلح الإشارة عند غير المتصوّفة وبخاصّة عند الأصوليين وهي تعني عندهم: دلالة اللّفظ على المعنى، من غير سياق الكلام له، ويُسمّى أيضًا بـ "فحوى الخطاب". نحو ما فُهم من قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف" فـ "له" إشارة إلى أنّ النّسب يثبتُ بالأب وهي من أقسام مفهوم الموافقة.
نظر: التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج: 2، تحقيق: أحمد بسج، بيروت، 1998. ص 487.

(3) الكلاباذي: التعرّف على مذهب أهل التصوّف، ص 87.

(4) حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصّوفيّة، ط: 2، القاهرة، 1992. ص 7.

(5) القشيري: الرّسالة، بيروت، 1998، ص 114، والشّعراني: اليواقيت والجواهر، ج1 ص 15 – 21.

دلالـة الألفـاظ الـواردة في القـرآن منضـويةٌ علـى معـانٍ و"إشـارات خفيّـةٍ إلى دقـائق تنكشـف علـى أربـاب السّـلوك"[1]. وهـذا تحديـدا مـا ضـبط التفسـير الإشـاريّ بمـا هـو إشارات خفيّة تظهر للصّوفي أثناء تلاوة القرآن ثمّ يُعبّر عنها بلغة مقروءة "وذلك أنّهم حين يتكلّمون على آية من آيات القرآن يُقرّون تفسيرها اللّفظيّ ويأخذون به كما ذكره المفسّرون، ويستنبطون منها بعد ذلك معنى إشاريّا يتّصلُ بما يُفيضون فيه من مقامات وأحوالٍ، ومعارفَ وأسرارٍ"[2].

وهذا في الحقيقة تحقيق منهم لفكرة يؤمنون بها، وهو أنّ كلام اللّه غير محدود، حيث تتعذّر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبَّرُ عنه إلاّ بما لا ينتهي، وفي هذا الإطار يقـول سـهل التسـتري: "لـو أعطـي العبـد بكـلّ حـرف مـن القـرآن ألـف فهـم لما بلـغ نهاية ما جعل اللّه تعالى من آية من كتاب اللّه من الفهم، لأنّ كلام اللّه وكلامه صـفته، وكمـا أنّـه لـيس للّـه نهايـة فكـذلك لا نهايـة لفهـم كلامـه، وإنّمـا يفهمـون على مقـدار مـا يفـتح اللّـه تعـالى علـى قلـوب أوليائـه مـن فهـم كلامـه"[3]. وذلـك مـردّه اعتقـادهم أنّ للقـرآن ظـاهِرًا وباطنًـا وفي معانيـه متّسـعٌ لأربـاب الفهـم. الأوّل مدلولـه مـن ظـاهر الكـلام، يكـاد يُدركـه كـلّ عـارف باللّغـة، والثّـاني بـاطنيّ يُـدرَكُ بالتأمّـل والتـدبّر. وقـد كانـت الإشـارة عنـد الصّـوفيّة هـي سـبيل الوصـول إلى البـاطن المستتر.

وبهذا يمكن القول إنّ الإشارة التي استخدمها الصّوفيّة في تفسيرهم القرآن، والتي بها وُسم تفسيرهم، تقتضي وجود مُشير وهو الدّلالة الظّاهرة للعبارة القرآنيّة، والتي يتوقّـف عنـدها المفسّرون مـن أهـل الظّـاهر شـرحا وبيانـا، ثمّ يـأتي الـمُشار إليه، وهـو الفهم الباطن الذي يدركه المفسّر/الصّوفي من خلال إشارة المشير، وأخيرا تأتي العلاقة الرّابطة بينهمـا، هـذه العلاقة في حقيقتها هي ما ينقدح في ذهن الصّوفي المتدبّر من

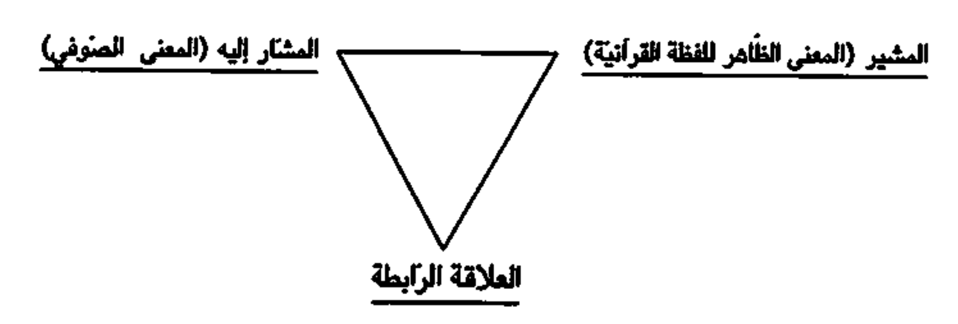
---

(1) أبو الفضل محمّد الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، ج: 1، تحقيق: محمّد الحسين العرب، بيروت، 1994. ص 17، والحاجي خليفة: كشف الظّنون، ج: 1. ص 357.

(2) عبد اللّه الغماري: بدع التّفاسير، ط: 2، مكتبة القاهرة 1994. ص 150.

(3) الطّوسي: اللّمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة وطه عبد الباقي سرور، ط:1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960. ص 107.

صلة بين المعنى الظّاهر للفظة القرآنيّة الواردة في السّياق القرآنيّ، وبين المعنى الذي أدركه الصّوفي أثناء تلاوة القرآن. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بالترسيمة التّالية[1]:



وممّا يجدر ذكره أنّ إشارة الآية أو اللّفظة تختلف باختلاف درجة المفسّر وحاله، بمعنى أنّها تنكشف لكلّ صوفي بحسب ما منحه اللّه من الأسرار، ومن ثمّ يأتي المدلول تبعًا لتلك المواهب والأسرار.

وهذا يؤكّد بطبيعة الحال نسبيّة الإشارة، أي أنّ الإشارة عند مفسّري الصّوفيّة ليست واحدة بل متعدّدة بتعدّد المفسّرين، ولذا نراهم يختلفون في تفسيرهم الآية الواحدة شأنهم شأن أهل التّفسير الظّاهر، بيد أنّ اختلاف مفسّري الصّوفيّة في استنباطاتهم لا يؤدّي إلى حكم الغلط والخطأ، لأنّ الاختلاف الذي بينهم كما يقول الطّوسي "اختلاف فضائل ومكارم ومحاسن ومقامات ودرجات"[2].

وفي سياق استدلاليّ شرحا لمصطلح الإشارة نورد ما كان من تفسير الحلاج لعبارة "بسم اللّه" في الفاتحة قال: "قول بسم اللّه بمنزلة "كن" منه، فإذا آمنت أحسنت أن تقول بسم اللّه، تحقّقت الأشياء بقولك بسم اللّه كما يتحقّق بقوله "كن"[3]. الإشارة إذن مجرّد إيحاء بالمعنى ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل النصّ/العبارة مُشرعة على أكثر من أفق ودلالة.

---

(1) نتظر: حسين علي عكاش: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصّوفيّة، مجلّة السائل (مجلة علميّة محكمة نصف شاملة سنويّة تصدر عن جامعة السّابع من أكتوبر بمصراته)، العدد 3، السّنة الثّانية، ديسمبر 2007، ليبيا، ص 11.

(2) الطوسي: اللّمع، ص 150.

(3) الحلاج: الأعمال الكاملة، التفسير، مرجع سابق، ص 109.

إنّهم يستعملون كل الآليات اللغوية المعروفة، من مجاز واستعارة وكناية ورمز وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه...، آليات نراها علة الغموض الذي اكتنف خطاباتهم، فحُملت على غير محملها، ولهذا يقولون: "نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة "والإشارة لنا والعبارة لغيرنا". وصار هذا سببا لفتنة طائفتين: طائفة تعلقوا بظاهر عباراتهم فبدّعوهم وضللوهم. وطائفة: نظروا إلى مقاصدهم ومغزاها، فصوّبوا تلك العبارات وصحّحوا الإشارات، فطالب الحقّ فطالب بقلبه ممن كان ويرد ما خالفه على من كان[1].

فما الإشارة إلاّ بديلا عن قصور اللغة الوضعية الاصطلاحية التي تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، في حين أن المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس. وقرر الغزالي ذلك الأمر أيضا في قوله: "لا يحاول معبر أن يعبر عنها (أي الحقيقة الصوفية)إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه". إنّه اضطرار إلى استخدام الأمثلة المحسوسة تعبيرا عن معان غير محسوسة وغير معهودة، وهذا ما وضحه في قوله: "اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس"، وإن هذه الطبيعة المزدوجة والمتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس يضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاء وظهورا معا وفي آن واحد. فهو على نقيض الرمز الرياضي الذي أريد له أن يضبط الدلالة ويقصي بعيدا أية إمكانية أو مرونة للتأويل أو التفسير الذي قد تحمله العبارات اللغوية الاعتيادية"[2].

يقول عفيفي: "كان لزاما على الناظر في أقوال الصوفية أن يكون على حذر في فهمها وتأويلها والحكم عليها، وإلا صرفها إلى غير معانيها، وقديما أنشد أحد الصوفية {من البسيط}:

---

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط:1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ج 3 ص 330.

(2) ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية- دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة-، مرجع سابق، ص 129

إذا نطقــوا أعجــزك مرمــى رمــوزهم وإن ســكتوا هيهــات منــك اتصــاله[1]

وليس الرمز في الشعر الصوفي راجعا إلى الكنايات البعيدة فحسب، وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها، كإطلاقهم الخمرة على لذة الوصل ونشوته. بل والمعاني الحسية أيضًا، يستعملها الصوفية للدلالة على المعاني الروحية فيرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفية الوصف الحسي والغزل الحسي والخمر الحسية وأرادوا بها معاني روحية. ولذا نجدها لغة مرموزة توائم ما تعبر عنه من أحوال نفسية ووجودية عالية"[2].

وفي فهم القرآن الكريم يُعدّ التأويل الإشاريّ[3] أو الرمزيّ أو العرفانيّ لونًا من ألوان التفاعلِ مع آياته والانفعال بها وتلقّيها تلقّيًا ذوقيًّا، يجاوز ألوان التلقّيَ السائدةِ.

---

(1) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(2) عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي ص 143.

(3) ظهر التأويل الإشاريّ في بدوّ أمره على أيدي الرعيل الأول من أشياخ الصوفيّة، من أمثال الحارث المحاسبيّ (ت 243هـ) وذي النون المصريّ (ت 245هـ) وأبي يزيد البسطاميّ (ت 261هـ) وسهل بن عبد الله التُّستَريّ (ت 283هـ) والجُنيد (ت 297هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) وابنِ عطاء الأدميّ، وأبي بكر الشبليّ (ت 334هـ) وغيرهم ممّن عاشوا في القرن الثالث الهجريّ ومطلع القرن الرابع، ولم يكن هؤلاء الجلّةُ من العلماء معنيّين بوضع تأويلات إشاريّة كاملة للقرآن الكريم، وتأويله آية آية، ولكنّهم كانوا يقفون على بعض الآيات، ويستنبطون منها شيئًا من المعاني الإشاريّة، على تفاوت فيما بينهم من حيث الكمّ. ولعلّ ذا النون المصريَّ وسهلا بنَ عبد الله التُّستَريَّ كانا من أوسعهم تعليقًا إشاريًّا على آيات القرآن الكريم في تلك الفترة المبكّرة، فالأول نُشر له تفسيرٌ مختصر بعنوان: التفسير العرفانيُّ للقرآن الكريم والثاني صنّف تفسيرًا سمّاه: تفسيرَ القرآن العظيم وهو مثل سابقة من حيث الإيجازُ والاختصار. وتابع مَنْ جاءوا مِنْ بعدهم، من أمثال الحلاج الذي وضع تفسيرًا مختصرًا سمّاه: حقائقَ التفسير أو خُلُقَ خلائقِ القرآن والاعتبار وأبي عبد الرحمن السُّلميّ (ت 412هـ) في تفسيره: حقائقُ التفسير، وهو في مجلّدين. ويعدّ السُّلميُّ أولَ من نسّق وبوّب ورتّب في التفسير الإشاريّ، ويليه عبدُ الكريم بنُ هَوازن القشيريُّ صاحب التفسير المسمّى بلطائف الإشارات وهو في ثلاثة مجلدات كبار، وهو أوسع من تفسير السُّلميّ وأشملُ وأدقّ. وممّن برع في التأويل الإشاري الإمام الغزاليّ (ت 505هـ) وله تأويل كبير يقع في أربعين مجلّدًا بعنوان: ياقوت التأويل في تفسير التنزيل، وهو مفقود.

وقد أطلق الصوفيّة تسمية "تأويل" أو "تفسير" أو "معانٍ" على الإشارات الذوقيّة المستخلصة من الآيات القرآنيّة إنّما يطلقونها إطلاقًا مجازيًّا لا حقيقيًّا؛ لأنّهم يدركون أنّ هذه المصطلحات لها دلالاتُها الخاصّة المتّصلة بتلقّي آيات القرآن الكريم وفهمها على هَدْيٍ من ضوابطَ نقليّةٍ وعقليّة ولغويّة وبلاغيّة وسياقيّة.

ما "الإشارة" و"العبارة" في العرف الصوفي إلاّ ثنائيةٌ يمكن أن تختصر العلاقة بين المعنى الإشاريّ والمعنى التفسيريّ، فممّا هو محمول في معنى الإشارة عند الصوفية أنّها: "تفهيم من الله لعبده عن نور جماله وجلاله"[1] وهي: "سقوط نكتة في القلب تدلّ على معنى مقبول"[2]. ويقول ابن القيّم في تعريف الإشارات: "هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب. وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئيّ، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواسّ كلِّها. فالإشارات من جنس الأدلّة والأعلام، وسببها: صفاء يحصل بالجمعيّة فيلطف به الحسُّ والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة"[3]؛ فالإشارات أو المعاني الإشاريّة عند أهل الطريق الصوفي تتأتّى لهم عن طريق الإلهامات والإشراقات التي يتجلّى بها الحقُّ على قلوبهم، وهي خاصّة بفهم القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة، وتتفاوت عمقًا ودقّة

(1) محمد الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، دار الهداية، ط1، بيروت، 2005، ج:12، ص 319. وثمة تعريفات أخرى للإشارة وردت عن بعض الصوفية، منها قولهم: "الإشارة: هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه". اللمع في التصوف، أبو نصر السراج الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص 414. وقولهم: "وأما الإشارة: فما لا يتأتّى للمتكلّم الإبانة عنه بالعبارة لكونه لطيفًا في معناه". أربع رسائل مخطوطات نادرة في التصوف، أبو القاسم القشيري، تحقيق: قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 16، 1969، بغداد، ص 259. على أنّ مثل هذه التعريفات تتّصل بأساليب التعبير الصوفي ذات الطابع الرمزي، وكذلك بمصطلحاتهم ومعانيها، أكثر ممّا تتّصل بالتأويل الإشاري.

(2) محمد مهدي الرواس: بوارق الحقائق، تحقيقه: عبد الكريم بن سليم عبد الباسط، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، (د.ت). ص 85.

(3) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ج:2. ص 389.

وجمالاً، ولكنّها لا تستنفد كلّ ما تستضمره الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الشريفة من إشعاعات نورانيّةٍ وإلهامات ربانيّة؛ ولذلك فإنَّ إشاراتِ القرآن فياضةٌ دائمًا وليس لها انتهاء[1]. ولعلَّ عدم انتهاء المعاني الإشاريّة في القرآن الكريم يتّسق مع ما ينطوي عليه التفسير من معانٍ باطنيّة وإشارات إلهاميّة تتجدّد بتجدّد قراءة القرآن وتثويره، مصداقًا لقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "من أراد علم الأوّلين والآخرين فليثوّر القرآن"[2].

ويتّضح الفرق بين الإشارة والعبارة في أنَّ العبارةَ يُشترط فيها التطابقُ والموافقة، والإشارة لا يشترط فيها ذلك، كما أنَّ الإشارة أرقُّ وأدقّ من العبارة، فالإشارة تلوّح والعبارة توضّح[3]. ويستتبع هذا التفريقَ تفريقٌ آخرُ يقع بين مسار علماء الإشارة، ومسار علماء العبارة في تلقّي آي القرآن الكريم، وفهم ما تنطوي عليه من مراتب دلاليّة ظاهرة ومعانٍ إشاريّة باطنة، ذلك أنَّ علماء العبارة أو علماء الظاهر، يركّزون على المعنى المطابق لظواهر الألفاظ والتراكيب، أو المستخلص منها باعتبار وجوهها الحقيقيّة والمجازيّة، دون عناية بما تتضمّنه من معانٍ عميقة أو باطنيّة أو إشاريّة على نحو تكون فيه موازية نوعًا من الموازاة، ومماثلة نوعًا من المماثلة للمعاني الظاهرة، ولذلك تنصرف عنايتهم إلى التلقّي عن العبارة دون التلقّي عن الإشارة. وأمّا الصوفيّة فجمعوا بين ظاهر العبارة وإشارتها، ولم يكتفوا بالوقوف على الظاهر، بل تغلغلوا في باطن العبارة واستلهموا منها معانيَ إشاريةً عميقة ودقيقة بوساطة الإلهام الإلهيّ والمدد الربّاني، بعد أن جاهدوا نفوسهم واستقاموا على الطريقة المثلى متّبعين صراطَ الحقِّ المستقيم، فصفت قلوبهم، وشفّت أرواحهم، وأصغت إلى إلهامات بارئها المضمرة في كتابه العزيز، وهي تتنزّل في أوعية قلوبهم في أثناء تلاوته وتدبّره والانفعال به، كلٌّ على قدر احتماله وحاله ومقامه وصفاء قلبه.

ويحدّد علماء القرآن والتفسير مفهومَ التأويل الإشاري بقولهم: "هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمعُ بينهما وبين

(1) أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، دار الهلال، مصر (د.ت). ص 69.
(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1. ص 333.
(3) مجموع فتاوى ابن تيمية، أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د. م، ط1، د. ت، ج: 13. ص 245.

الظاهر المراد أيضا"[1]. وهو أيضًا: "تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفيّة تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنَّفْسِ، ممّن نوّر الله بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بوساطة الإلهام الإلهيّ أو الفتح الربّانيّ، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[2].

تنطوي هذه التعريفات على اعتبارات خمسة، أوّلها: أنَّ الفهمَ الإشاريَّ نمط من أنماط القراءة التفاعليّة، وثانيها: أنّه استنباط بالحال لا بالمقال، يجاوز ظاهر المعنى الذي سيقت الآية القرآنيّة للدلالة عليه في العرف اللغوي المتواطأ عليه، وثالثها: أنّ هذا الاستنباطَ متّصل بعلاقة المتلقّي الصوفي الحريص على تصفية باطنه، وصقل مرآة قلبه بمداومة ذكر الله عزّ وجلّ، ومداومة قراءة القرآن الكريم قراءة تعبّديّة مستبصرة، ترمي إلى التفاعل والانفعال بتلاوة آياته، بحيث تثير في وجدانه المصفّى، وفي قلبه المعلّق بالله تعالى، معانيَ إيحائيّة توحي بها الآيات المتلوّة، على نحو يوازي حالَه في السلوك الروحيّ ومنزلَته فيه، ورابعها: وهو شرط يشتمل على احتراز وتنبيه، إذ يُحكم على صدق هذه المعاني الإيحائيّة، وتلكم التأويلاتِ الإشاريةِ، ويُحكم على عدم اندراجها في التأويلات التعسّفيّة أو الإسقاطيّة المذمومة أو السخيفة أو الباطنيّة المرفوضة، بأن يمكن الجمعُ بينها وبين ظاهر الآية من حيث المماثلة والمشابهة والموازاة بين المعنى الإشاريّ، والمعنى الظاهريّ الذي سيقت ألفاظُ الآية لأجل إظهاره في أصل الوضع، وخامسها: أنّه لا يصحّ الكلام في علم الإشارة إلا لمن أتقن أحكام علم التفسير الظاهر. يقول ابن عاشور في تفسيره: "أمّا ما يتكلّم به أهل الإشارات من الصوفيّة في بعض آيات القرآن من معانٍ لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهرًا، ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنّهم ما كانوا يدّعون أنَّ كلامَهم في ذلك تفسيرٌ للقرآن، بل يعنون أنَّ الآية تصلح للتمثل بها في غرض المتكلّم فيه،

---

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ، دار الفكر، بيروت، 1988، ج: 2، ص 78.

(2) محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، ط:2، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1981. ص 169.

وحسبكم في ذلك أنّهم سمّوها إشاراتٍ، ولم يسمُّوها معانيَ، فبذلك فارق قولُهم قول الباطنية"[1].

(1) محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس(د. ت) ج1، ص 34.
استفدنا من بحث السيّد: أمين يوسف عودة: التأويلُ الإشاريُّ عند الصُّوفيَّة، معالمه وضوابطه ومدوَّناته، ضمن موقع مجمع اللّغة العربيّة الأردني التالي:
www.majma.org.jo/majma/index.../875-84-1.html

- II -

طرائق الرّمز عند الصّوفيّة

صنوف الرّمز في النصّ الصّوفي كثيرة ومتنوّعة لا عند الصّوفيّة عمومًا بل عند الصّوفي الواحد، ولـمّا كان البحث فيها مُشرعا على ما لانهاية له من الرّموز العصيّة عن التّصنيف فقد حاولنا حصرها في خطوط كبرى هي:

1 - رمزية شعريّة مألوفة:

وذلك بأن يلتمس الصّوفي علاقة شبه واضحة بين المشبّه والمشبّه به، أي بين المرموز إليه والرّمز، كأن يرمز إلى الأرواح بالطّير وإلى الإنسان بعد كسبه المعارف بالعود الذي أورق... وهو تحديدا ما يعسّر فهم المجاز الشّعريّ عند الصّوفيّة وذلك لعدم تناسب اللّفظة من جهة ومدلولها الرّوحيّ من أخرى وما عاضد ذلك أنّ أكثر رموز الشّعر وكناياته وإشاراته ضعيفة في إيحائها بالمعنى. لذا فإنّه من بداهة الأمور أن يلجأ دارس الشّعر الصّوفي إلى شرّاحه استيضاحا لألغازه وفكّا لرموزه واستعانة بهم في الكشف عن المعاني والمقاصد.

وإنّا نرى هذه الرّمزيّة صفة جامعة لكلّ الصّوفيّة وإن تفاوتت بلاغتهم في التعبير، وهم في ذلك يجانسون الشّعراء عموما من حيث استثمارهم لحمولات الألفاظ رمزيّا ودلاليّا إلاّ أنّهم يذهبون في صرف معانيها أبعد منهم لأنّهم يعلّقونها بالأذواق لا الأشخاص.

2 - الإشارة إلى التّاريخ:

عند تدبّرنا البعدالتّاريخي في الرّمز الأسطوريّ، سواء أكان من الدّيانات أم من الأدب، وذلك من قبيل اللّمحة السّريعة عن الأنبياء أو الكتب المقدّسة أو أماكن العبادة أو قصص المحبّين... نشعر أنّه احتفظ بدلالات شموليّة امتدّت عبر التّاريخ، دلالات وظّفها الصّوفي بغية استلهام التّاريخ وتوظيفه توظيفا رمزيّا، ناهيك عن أبعادها الجماليّة. غير أنّه علينا التنبيه إلى ما بين الرّموز التّاريخيّة والرّموز الدّينيّة من تداخل تداخلا مربكًا، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، إذ كثيرا ما تكون الرّموز الصّوفيّة رموزا دينيّة أو تاريخيّة، من هنا اختلفت المواضيع التي استحضر فيها الصّوفيّة رموزهم بحسب السّياق والذّائقة، بل إنّا نرى الصّوفي لا يتقبّل التّاريخ من منطلق كونه حقائق مجرّدة أي أنّه لا ينظر إليه بمنظور المؤرّخ الذي تهمّه الحقائق في أزمنتها وأماكنها بل من حيث وقعها في نفسه ومساوقتها المضمونيّة والدّلاليّة لما يتناوب عليه من أحوال ومقامات، وهنا يصير الماضي تاريخا إشاريّا.

إنّ توظيف الصّوفي لرموزه التّاريخيّة ذو دلالة قصديّة، إذ به يزدادُ المعنى غورا وعمقا ناهيك عن كونها تزيد نصّه جُذوة وحيويّة بما يُعبّر عن انفتاحه على كلّ التّجارب مهما كانت منابتها.

فالكعبة مثلا رمز جامع لرموز ثوان جمّة، منها: الأستار والنّحر وعرفة والطّواف والجسد... هي اختزال للجسد وقد تنقّى وتطهّر {سنفيض البحث في الكعبة ضمن رموز العبادات لاحقا}. وعلى العموم لا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ الرّمز التّاريخيّ رافدٌ أساسيّ في الرّمز الصّوفي، إنّه ترفٌ أو لنقل حِلية فنّية.

3 - رمزية ترتكز على تداعي المعنى:

أي أن يكون بين الرّمز والمرموز له رابطة معنويّة، تجعلهما شبيهين في الجوهر، وفيها قدرة على التّركيب الذي يجمع بين ما اختلف في ظاهره وما اتّفق في باطنه، يجمعه برابطة واحدة. ومن أمثلة هذه الرّموز أن تكون {الغديرة/الضّفيرة} رمزا للبراهين التي تُقام على فكرة بعينها، لأنّ هذه البراهينَ تجري في مقدّمات يتداخل بعضها في

بعض كتداخل الجدائل في الغديرة. أو أن يُرمَزَ بالكائنات المجنّحة من قبيل الحمامات والطّواويس والفراش لعالم الرّوح لما بين الاثنين من رابطة جوهريّة هي التّنقّل بين الأرض والسّماء وبين الظلمة والنّور، وذلك من قبيل ما أورده الحلاّج في طاسين الفهم من تشبيه تصويريّ للمحبّ بالفراش والمحبوب بالمصباح[1]. القصد من ذلك العلاقات الداخلية بين الرمز والمرموز إليه، والتي أساسها تشابه الوقع النفسي فيهما، غير أنّنا لا نعدم وجود رموز عمادها التّداعي الصّوتي بين لفظتيْ الرّمز والمرموز له: وهي في نظرنا من أقوى الدّلائل (أعني المستوى الأوّل من التّوظيف الرّمزي) كأن تشير سلمى في "ترجمان الأشواق" إلى الحالة السّليمانيّة في مقام النّبوّة وأن تشير هند إلى الهند مهبط آدم عليه السّلام وأن يشير قيس إلى الشدّة (وهذا هو معناه اللّغويّ فضلا عن الذّكورة)وأن يسمّى "إبليس" عزازيل "لأنّه عُزل وكان معزولا في ولايته، ما رجع من بدايته إلى نهايته"[2].

4 – رموز أسطوريّة:

تعبّر الأسطورة عن الوحدة الشاملة بين الإنسان والعالم، فالإنسان القديم أحس فى أعماقه أنّ حياته ترتبط بنظام الكون ولا تنفصل عنه وأن جذوره مغروسة في الطبيعة، فجاءت الأسطورة تعبيرا مباشر ا عن وحدة الوجود وعن حضور الإنسان المباشر فى العالم وعن وعيه بهذا الوجود. ولـمّا كان الفكر الأسطوريّ هو أساس كلّ نشاط شامل وموحّد للفكر الإنسانيّ موضوعُهُ الواقع الكليّ والمطلق فإنّه حينما يرد في النصّ الصّوفي يُشرعُهُ على البدايات والنّهايات على حدّ سواء.

إنّ دراسة الأسطورة هي دراسة جزء أصيل من الملحمة الإنسانية، تدلنا على عمق التراث الذي يملكه الإنسان داخله، وتوقظ لدينا الصلة الأصيلة بالكون، وعلاقة التناغم والانسجام معه، لذا فإنّنا نعدّ الرّمز الأسطوريّ هو الفضاء الأصيل للوجود الصّوفي في حين نعدّ رمزه الصّوفي أمارته وبيانه إذ الأسطورة سابقة على الدّين والإيمان.

(1) الحلاج: الطواسين، مرجع سابق، ص 137.
(2) المرجع السّابق. ص 159.

وتتّخذ الأسطورة رمزا يُجسّد المعنى المقصود من مثل الإشارات المتلاحقة في أبيات ابن عربي التّالية {من البسيط}:

مِن كلّ فاتكةِ الألحاظِ مالكة تخالُها فوق عرش الدرّ بَلقيسا

إذا تمشّت على صرح الزّجاج ترى شمسًا على فُلُكٍ في حِجْرِ إدريسا[1]

تدبّر هذين البيتين مشروط وجوبا بمعرفة قبليّة للقصص حتّى نتمثّل المعنى.

إنّه قد يكون من الغريب أن نحاول رؤية وجه شبه بين الوجود البشري فى مرحلته الأسطورية وبين الوجود البشري في حالات التصوف. فإذا تذكرنا أن الأسطورة تجعل الذات تشارك في الموضوع، والموضوع يشارك في الذات، والإنسان يتمثل الوجود على صورته، ويفسر الواقع تفسيرا حيويا، تبيّن لنا أنّها التعبير المباشر عن وحدة الوجود، وأن التصوف حالة من حالات الإنسان التى يتواصل فيها مع حقائق الوجود ويضفى إلى كل شيء في الكون، ويصل إلى جوهر ذاته، ويصبح كلا موحّدا موجّها جميع أبعاده إلى منطلقها الأول، لو تذكرنا ذلك قد يتضح لنا وجه الشبه.

ولكن ذلك هو وجه الشبه بين "البداية" و"النهاية" بالرغم من بعد الشقة بينهما.. هو وجه الشبه ما بين "القبل" و"والبعد" علي طريق التطور البشري. الوجود الأسطورى هو بداية المطاف، والتصوف هو نهايته، وما بينهما يقع تاريخ الإنسانية وشرف المعاناة.

كذلك تجدر الإشارة هنا إلى أنه في الأسطورة يكون العلو الدينى حالا في الواقع المحسوس وليس مفارقا له، وفي التصوف لا تدرك الأشياء بمعزل عن اتصالها بالله، وتكون حياة الصّوفي مظهرا تتحلى فيه الألوهية، وبين هذا وذاك تقع أنواع التدين بدرجاته المختلفة من حيث مدى معايشة هذا الاتصال.

فالعالم كان ومازال يتبدّى لنا من خلال انفعالاتنا المتنوّعة على نحو سحريّ، يرى سارتر/أنّ "شعورنا بانفعالاتنا قد يُغيّر عالمنا المحتوم فجأة إلى عالم سحريّ، وقد يحدث العكس، فينكشف العالم ذاته للشّعور أحيانا بوصفه عالما سحريّا، كنّا نتوقّعه

(1) زكي نجيب محمود: طريقة الرّمز عند ابن عربي في ديوان "ترجمان الأشواق"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، ص 96.

محتومًا، والسّحريّ على هذا النّحو، ليس كيفيّة عابرة نضيفها على العالم وفقا لأهوائنا، بل إنّ السّحريّ بناء من الأبنية الوجوديّة للعالم، وبديهيّ أنّ السّحر باعتباره كيفيّة حقيقيّة للعالم لا يقتصر على المجال الإنسانيّ، بل إنّه يشمل الأشياء بقدر ما تظهر لنا في هيئة إنسانيّة، أو بقدر ما تحمل الطّابع النفسيّ"[1]. يدلّ هذا التحليل على الرّابطة الأصيلة بين الانفعال والسّحريّ، إذ يوجد الانفعال حين يختفي عالم الأدوات فجأة، ويظهر محلّه عالم السّحر، والموقف السّحريّ هو أحد المواقف الكبرى التي لا تنفصل، وهو مصحوب بظهور العالم المتضايف معه.

أمّا جماليًا فيكشف استدعاء الأسطورة أو الرمز الأسطوري عن قيمة الوظيفة الدلالية والجمالية، التي يحققها في سياق النص الصّوفي، سواء أجاء هذا الاستدعاء في جزء من النصّ، أو استغرقها كلها، لأنه عندما يتجاوز الشاعر مجرد ذكر الأسطورة أو الرمز الأسطوري إلى مستوى الاستلهام والاستحياء والتوظيف يصير خالقا لسياق خاصّ يجسد تفاعل الأسطورة مع التجربة الصّوفية لذلك فإن استخدام الرمز أو مجموعة الرموز في القصيدة يجب أن يتم من خلال القدرة على تمثل أبعادها الدلالية والتخييلية والجمالية، وتحويلها إلى بؤرة إشعاعات إيحائية تغني النصّ.

وعلى العموم نرى كثافة الرّمز الأسطوريّ مرتبطةً بتناقص التصوّف النّظريّ وانتشار الطّرق الصّوفيّة على نطاق واسع وظهور ما يسمّى بشفاعة الأولياء وقدرتهم على التحكّم في النّاس مصيرًا ومآلا.

5 - رمزيّة حروفيّة:

قبل النّظر في الحرف رمزا صوفيًا أودّ التّمهيد ببيانه حدًّا لغويًا. "الحاء والرّاء والفاءُ ثلاثة أصولٍ: حدّ الشيء والعدول وتقدير الشّيء. أمّا الحدّ فحرف كلّ شيء حدُّهُ.."[2]. والحرف هو القراءة واللّغةُ {جاء في الحديث: "نزل القرآن على سبعة

---

(1) جان بول سارتر: نظريّة في الانفعالات، ترجمة: سامي محمود عليّ وعبد السّلام القفاش، ط:1، دار المعارف 1960/ص ص 63 - 64.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادّة: "حرف" ج: 4، : ط: 4، دار صادر، بيروت- لبنان، 2005. ص: 88 - 89.

أحرف كلّها شافٍ كافٍ"}. هذا التّفسير انزاح عنه الصّوفيّة بالكلّية فلم يعُد الحرف عندهم حدّا للحقائق والموجودات بل صار هو "كلّ حقيقة مفردة في أيّ عالم من العوالم، وهذه الحقائق بتركيبها تُظهرُ الكلماتِ، فالإنسانُ مثلا كلمةٌ من حيث أنّهُ يجمعُ حقائقَ متعدّدة (حروف)[1].

وإنّ ما للحروف من رمزيّة دقيقة ما هو في نظرنا إلاّ امتدادا لأهمّية الأبجديّة العربيّة التي بها أنزل القرآن، فهي وعاء الوحي ولا يمكن التّعبير عن اللّه أسمائه وصفاته إلاّ بها. وهذا هو ملمحها الظّاهر. أمّا الملمح الباطن فمدارُهُ أنّ الحروف عند الصّوفيّة "حجابُ مغايرة"، يجب على الصّوفي تخطّيه، لأنّه مادامت الحروف تقيّده فهو لا يزال أسيرا لشيء من الأصنام كما يقول النفري، بدلا من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال. فـ "معادنُ الحقّ مصُونةٌ عن الألفاظ والعبارات"[2]. ولذا قال البسطامي: "إنّي أقول بالآلة والحروف والحقّ خارج عن الحروف والآلة"[3].

ومن عهد مبكّر جدّا اكتشف الصّوفيّة المعنى الخفيّ الكامن وراء كلّ حرف، ومجموعات الحروف المتفرّقة الواردة في تسع وعشرين سورة من القرآن من قبيل المص (الأعراف، 1)، والمر (الرعد، 1)، حم (غافر، 1)، ونون (القلم، 1)، وقد أُطلق عليها اسم "الحروف المتقاطعة"، وعدّوها مستودعا للأسرار، الأمر الذي فتح المجال لمحاولات عديدة لفك لغزها، "ففي القرآن علم كلّ شيء وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السّور"[4]. وقد ألهمتهم بتفسيرات مجازيّة مدهشة، كانت الخميرة الأولى للغة صوفيّة سرّية ستروا بها أفكارهم على العامّة بُغية تحقيق فهم أعمق لمعاني القرآن.

---

(1) سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر بيروت - لبنان، 1981. ص 320.

(2) الحلاّج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، التّفسير، ص 117.

(3) البسطامي: الأعمال الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، ط: 1، دار المدى، دمشق وبيروت، 2004. ص 82.

(4) الحلاّج: الأعمال الكاملة، التّفسير، ص 116.
من نماذج تفسير الحلاّج لبعض حروف أوائل السّور قوله في تفسير "ألمص" (الأعراف (7)/1): "الألف ألف المألوف، واللاّم لام الآلاء والميم ميم الملك والصّادُ صاد الصّادقين".
المرجع نفسه والصّفحة ذاتها.

إنّها بهذا الاعتبار آليّةٌ للإخفاء بالنّسبة للأغيار وآليّة للكشف بالنّسبة إلى الصوفية. فـ "من عرفه ما وصفه ومن وصفه ما عرفه"[1].

لا تبدو المسألة موصولةً بالحرف بما هو سرّ بل بما هو علمٌ "لا يتمّ التوصّل إليه بالقياس العقليّ وإنّما هو بطريق المشاهدة والتّوفيق الإلهيّ"[2]. لأنّه "سرّ من أسرار اللّه"[3] وفق عبارة ابن عربي. العلم به مُقدّم على العلم بالأسماء تقدُّمَ المفردِ المركّبَ، ولا يعرف ما ينتجه المركّبُ إلاّ بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركّبت منه"[4].

وقد تنبّه الحلاّج من قبله إلى المبحث فكان مصنّفه "الطواسين" كلمة مؤلّفة من حرفي (ط)و(س) حرفان هجائيان يبرزان في أوائل بعض السّور القرآنيّة من مثل سور الشّورى والنّمل والقصص[5]. الطّاء رمز الطهارة أي تنزيه اللّه وطهوريته الأزليّة من كلّ حيف. والسّين رمز السّناء أي الرّفعة الأبديّة والتجلّي النهائي للمطلق/اللّه. أمّا حرف النّون الذي في نهاية كلمة "الطّواسين" فترمز إلى النّوال وهو العطاء غير الممنون الذي تمنحه الحقيقة الإلهيّة الأرواحَ والأجسادَ التي تقطنها ببهاءِ نورها وبمقتضى الرّغبة والانجذاب العشقيّ الذي قدّرته لها في مطلق المطلق[6].

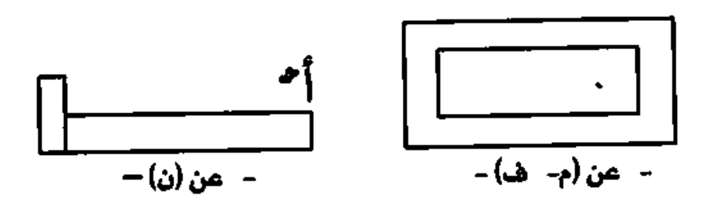
وإنّ مبحث الحرف هو أُسّ المعرفة الصّوفيّة عموما والسّيميائيّة الصّوفيّة خصوصا وهو ذو علاقة وطيدة بالتصوّف العرفانيّ {الذي من أعلامه الجيلي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم} وهو موصول بالحساب من جهة وبالفلك الرّوحانيّ من أخرى صلته بالحساب. وهو مغاير تمام المغايرة لعلوم السّحر والطّلسمات.

وللحروف مراتبُ وعوالمُ ورتبٌ وأجناسٌ {مفرد: الأف، الكاف، اللاّم/ثنائي: الدّال والذّال، ثلاثي: الجيم والحاء الخاء، رباعيّ: الباء والتّاء والثّاء والنّون}. ومنها ما

---

(1) الحلاّج: الأعمال الكاملة، ص 246.
(2) ابن خلدون: المقدّمة، ص 632.
(3) ابن عربي: كتاب الميم والواو والنّون، ط: 1، حيدر آباد، الدّكن، 1948، ص 2، (ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت (د- ت).
(4) المرجع السّابق، ص 3.
(5) وردت اختيارات أخرى لمثل هذه الأحرف عنوانا لبعض الكتب الصّوفية، فقد ذكر البقلي كتاب "حاميم القدم" للواسطي (ت 320 هـ)، ونسبه جاكوس الكردي إلى الحلاّج. الحلاج: كتاب الطواسين، مرجع سابق، ص 123.
(6) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

هو ناريّ (أ-هـ-ط-م-ف-ش-ذ) وما هو ترابيّ (ب-و-ي-ن-ص-ت-ض) وما هو هوائيّ (ج-ز-ك-س-ق-ث-ظ) وما هو مائيّ (د-ح-ل-ع-ر-خ-غ)[1].
بل قد تتمحّض نقطة الحرف رمزا فتصير هي الأصل وهنا نحيل على طاسين النقطة للحلاّج وعلى ترسيمته التي رمز بها للفهم كالآتي[2]:



لقد صدر الصّوفيّة عن شعور بأنّ "ليس من حرف إلاّ ويُسبّح اللّهَ في لغة ما ولذلك كانوا يحاولون أن يبلُغوا من درجات الفهم أعمَقَها كي يُفسّروا الكلمة الإلهيّة تفسيرا "صحيحًا" غير أنّهم لم يقفوا عند حدّ تدبّر أشكالها ومداليلها، بل غلب عليهم الاسترسال في التأمّلات السرّية استرسالا تبلور لاحقا في علم "الجفر[3]" الذي هو عبارة عن تأمّلات في أحداث حاضرة ومستقبلة مستنتجةٍ من توليفة حروف وأرقامٍ، نزعة طوّرتها فيما بعدُ فرقة تُعرفُ باسم "الحروفيين -" مؤسّسها هو فضل اللّه الاستراَبادي (1340-1394) الذي كان قد أعدم مُتّهَمًا بالزّندقة[4] -أي المشتغلين بالحروف، عدّوا الكلمة أعلى درجات التجلّي الإلهيّ.

---

(1) عليّ أبو حيّ اللّه المرزوقي: الجواهر اللّمّاعة، المكتبة الشّعبيّة، بيروت - لبنان (د-ت). ص 13.

(2) الحلاّج: كتاب الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون (مقابلا بتحقيق: بولس نويّا اليسوعي) ترجمة وإعداد: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط:2، دار الينابيع، سوريّة - دمشق، 2009. ص 146.

(3) Louis Massignon: La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse; edition Gallimard; mars 2010;T: III (La doctrine de Hallaj); p. 103-104. (Les graphies synthétiques; l'alphabet philosophique (*jafr*).

(4) آنّا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا - بغداد 2006. ص ص 470 - 471.

رمزية الحرف عند النفري

تأمّل النفري اللّغة انطلاقا من أصغر مكوّن لها هو الحرف الذي يعتبره من الحجب الخمسة التي تعزل الواقف عن الحقّ وقد طابق بينه وبين السّوى في قوله: "السّوى كلّه حرفٌ والحرفُ كلّه سوى"[1]. وهو ما يسمح بتعميم مفهوم الحرف على كلّ أشكال السّوى، فيغدو العلم والعيان والاسم والجهل حروفا تحجب عن الحقّ. الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج كون النفري خصّب مفهوم الحرف، إذ أخرجه من معناه اللّغويّ الضيّق ليُعمّمه على كلّ ما له صورةٌ. وينسحب ذلك حتّى على العناصر النحويّة، سواءٌ أكانت بسيطة أو مركّبة، بدءًا بالاسم الذي يعتبره شجرة الحروف في قوله: "وقال لي لكلّ شيء شجرٌ، وشجرُ الحروف الأسماء..."[2]. وانتهاءً بالعبارة التي تتألّف منها الحروف والأسماء دون فائدة في قوله: "العبارة حرفٌ ولا حكمَ لحرفٍ"[3].

تتبيّن إذن حُضوة الحرف قيمةً دلاليةً وتعبيريّةً، فالحرف والاسم والعبارة سواءٌ في تحصيل المعنى. أمّا العبارة فعاجزة -لا محالة -عن تبليغ المعنى لأنّها "ترددك منكَ إليكَ بما عبّرت وكما عبّرت، وأوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة"[4]. وأمّا الحرف فيفضُلُ غيره لكثافته الرّمزيّة "فالحرفُ حجابٌ وكلّيةُ الحرف حجابٌ وفرعية الحرف حجابٌ"[5].

وقد أطنب النفريّ في تصنيف الحروف وبيان خصائصها فهي في نظره ضربان: حرفٌ حسنٌ مستمدّ من نور الحقيقة الباطنيّة، وحرف سوء مستمَدّ من النّار التي تحجبُ عن الحقيقة، يقول: "الحرف الحسنُ يسري في الحروف إلى الجنّة والحرف السّوء-هكذا -يسري في الحروف إلى النّار، وقال: "انظر إلى حرفك ومَبْلَغِكَ"[6].

(1) محمّد عبد الجبّار النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص 152.
(2) المرجع السّابق، ص 92.
(3) المرجع السّابق، ص 153.
(4) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.
(5) المرجع السّابق، ص 151.
(6) المرجع السّابق، ص 257.

ولا يقف النفري عند هذا الحدّ، فيُطنبُ تدبّر حقيقة "الحروف الباطنيّة" ذات الطّابع الرّوحيّ والتي تنبجسُ من داخل كلّ حرف بعدما تنسلب منه مادّتُهُ الحسّية، أي بعدما يفنى الشّكل المادّيّ في المحتوى الرّوحيّ الواحد، حينها تتألّق الحروف بالأنوار التي تسطعُ عند فيضان المحتوى الرّوحيّ عليها، فلا تغدو مجرّد أدوات للتّواصُل مُتواضَعٌ عليها، بل تُمثّل تكثيفًا لطاقات تُعبّرُ عن اكتمال المعاني وتمامها[1]. وإذا حاول الواقف ترجمتها في عبارات نطقيّة، فهو منحرفٌ بها -لا محالةَ- عن أصلها الرّوحي الكثيف إلى أصل حديّ يتعلّق باللّغة البشريّة.

نستنتج ممّا أنِف ذكرُهُ أنّ الحروف ذات أبعاد وجوديّة، تماثلُ علاقة باقي المخلوقات بالوجود الحقّ. وهي ذات تركيبتين مزجيتين متضادّتين: الأولى ماديّة ظاهريّة عمادها التّرابُ والنّارُ، الثّانية باطنيّة عمادها النّور الإلهيّ المودَع فيها، وإنّ فناء الأولى في الثّانية يجعلُ المادّة الرّوحيّة تتحرّرُ فيفيضُ محتواها على الأشكال اللّغويّة[2].

وأختم هذا المبحث بسوق الملاحظات التّالية:

- إنّ الحرف هو مظهر للرّمزيّة عند الصّوفيّة العرفانيين.
- إنّ الارتباط بين الحروف والأسماء والمنازل الفلكيّة والمراتب الكونيّة والبروج والمواقيت أمر ثابت.
- يصعُبُ على غير المتخصّص في الرّمزيّة الحرفيّة عند العرفانيين من الصّوفيّة أن يضع حاجزا تفريقيّا واضحا بين الأوقاف والحروف والطّلسمات والأسماء عند الصّوفيّة ومثيلاتها عند السّحرة والمشعوذين، وهذا ما نبّه إليه ابن خلدون مثلا.
- الحروف لا تنصرف خواصّها إلاّ للخواصّ مخافة المحذور {وفق رأي ابن عربي}.

---

(1) أمبرتو إيكو: السّيميائيات وفلسفة اللّغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، 2005، ص 318.

(2) لمزيد الفائدة، تنظر رسالة الطالبة: سامية بن عكوش: الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب المواقف لعبد الجبّار النفري، الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشعبيّة، جامعة مولود معمري تيزي- وزّو، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، إشراف آمنة بلعلى، ص 60 وما يليها. الرّسالة منشورة في الموقع التّالي:

www.ummto.dz/lad/index.../memoire_SAMIABENAKKOUCHE

6 – رمزيّة عدديّة:

العـددُ في الأفـق الصّـوفي علـمٌ قـائمٌ بذاتـه بـل هـو إشـارة واقعيّـة في الإنسـان والكون. وقد اهتمّ به الصّوفيّة نشوءًا وخواصّ وترتيبًا ونظامًا وصلةً بمعرفة الموجودات، واعتبر المتأخّرون منهم أنّ للأرقام طاقة مستمدّة من علاقتها بحركة الأجرام، متى علِمها الصّوفي توصّل إلى كشف أسرار العلوم.

هي إذن مباحثٌ متشعّبةٌ مُلغزةٌ مُعمّاةٌ مدارها أنّ أصل الوجود هو العددُ وكلّ شيء عددٌ، وما الأشياء إلاّ أعدادٌ، بل إنّ الأعداد هي التي تُكوّن جواهر الأشياء بوصفها صورًا...

وقد اعتبرالصّوفيّة أنّ بعض الأعداد تكتنز أسرارا لاسيما تلك المذكورة في القرآن الكريم أو الأثـر أو لتكرارها في منظومـة الكـون، أو لمقابلتها حرفاً لـه خصـائص و"أسرار" كونية لدى العارفين، مثال لذلك الرقم (7) فهو عدد السماوات والأرضين، وهو عدد أبواب جهنم وهو عدد مرّات السعي بين الصفا والمروة وهو عدد مرّات الطّواف حول الكعبة وهو عدد أيام الأسبوع.

وحتّى لا نحيد عن النّظر في العدد بما هو رمزٌ صوفي نُسلّمُ بدءًا بأنّ أي عدد لا يشكل بذاته معنى إن لم يكن مقترناً علائقياً بمفهوم يحوّله إلى دلالة، وقد خصّ الصّوفيّة بعض الأعداد برمزية عالية. وكانت الثلاثة والسبعة والأربعين هي الأوفر حضورا في مصنّفاتهم مقارنة بغيرها من الأعداد.

ويتجلّى العدد رمزا على ضربين:

أ – ضمن متن الكتابة نظما أو شعرا:

بغير عناء نلحظ كمّا واضحًا من الأعداد في الكتابة الصّوفيّة، فالثلاثة مثلا نجدها في بيت الحلاّج {من الطويل}:

إذا سـكن الحـقّ السّـريرة ضُـوعفت ثلاثـة أحـوال لأهـل البصـائر[1]

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، الدّيوان، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط:1 دار رياض نجيب الريس، 2002، ص 303.

ونجد لابن عربي قصيدة بأسرها ترتكز على رمز الثّلاثة أو "التّثليث" (بعبارته) هي قصيدته: "شموس في صورة الدّمى"[1]. وقد استند إليها آسين بلاثيوس ليبيّن كيف ألّف ابن عربي بين العقيدة الإسلاميّة والأصول الرّئيسيّة في العقيدة المسيحيّة[2]. وهو رقم مُستلهمٌ من قوله تعالى لنبيّه زكريا عليه السّلام: "ألا تكلّم النّاس ثلاثة أيّام إلاّ رمزا"[3]. وفسّر ابن عربي الرّمز بأنّه الكلام بالإشارة[4].

وقد أورد ماسنيون ملاحظات عدديّة ذات صلة بميقات الأحرف القرآنيّة، فالآية التي قالها الحلاّج قبيل صلبه(" يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلالٍ بَعِيدٍ"[5]) بادئتُها "حم"[6]. وهي سورة محمّديّة، إشارةٌ لتكليفه وربّما للنبيّ المهديّ، أي (خاتم الولاية) وشرط السّاعة. وكان عام الوفاة (309 هـ) نبويًا للإسلام من عدّة أوجه، قرأت فيه سورة الكهف كلّ جمعة في المساجد منذ أكثر من اثنيْ عشر قرنًا، وفيها، تحديدا الآية 25 "ثلاثُ مئة سنين وازدادوا تسعًا" وهو مصطلح أخرويّ لسُبات السّبعة النّائمين الغامض، استحقاقا لرجعتهم المنتظرة إلى الحياة. إنّ نومَ السّنين الـ 309 هذا هو الإمهالُ نحو التفريدِ. وهي السّنة التي تأسّست فيها أوّل عاصمة فاطميّة في تونس، هي المهديّة على يد المهديّ خاصّتهم. أمّا عند النّصارى الشرقيين، فقد وضعت مريم المسيحَ في الغار في العام 309 بتقويم الإسكندر ذي القرنين (باني سدّ يأجوج ومأجوج، وهو السدّ الذي سينهارُ عند قدوم المهديّ وفقا للكهف (الآيات: 97 –99))[7].

---

(1) ابن عربي: ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمّد عبد الرّحمان الكردي، دار بيبلون، باريس، 1968. ص 198.

(2) آسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرّحمان بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979. ص 267 وما يليها.

(3) آل عمران (3)/41.

(4) ابن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، ج: 1، ص 189.

(5) الشورى (42)/18.

(6) "حم" آيتها الأولى و"عسق" آيتها الثانية.

(7) Louis Massignon: La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, T: I; p. 694-695.

ويمكن من جهة أخرى، وفقا للعرف السّامي ومن ثمّ العربي، الانتقال من القيمة الرّقميّة لكلّ الأحرف الثّمانية والعشرين في الأبجديّة إلى القيمة الحرفيّة (الصّوتيّة والدّلاليّة). فسنة الموت 309 يوافقها الحرف {ط، س}/9 +300. وتفتتح الطّاء والسّين ثلاثة سور قرآنيّة (الشّعراء والنّمل والقصص). زد على ذلك أنّ مقلوب الرّقم: 903 للقيمة الرّقميّة للطّاء والسّين يعطينا بمجموعه المحصّلةَ الرّقميّة لفواتح السّور القرآنيّة ذات الأحرف الإعجازيّة الأربعةَ عشْرةً. ويتشكّل بذلك المفتاح الأخرويّ للقرآن. وقد عنْون الحلاّج -وهو الذي درس هذه الأحرف النّورانيّة - دفاتره بـ "الطواسين".

وانطلاقا من فرضيّة القلب هذه يرى ماسنيون امكانيّة أن تُقرأ "طاسين" "طاشين" فالشيطان بما يُحيلُ على التهلكة الشّديدة التي طبَعت مقتل الحلاّج موسومًا بلعنة شيطانيّة، وهو المقتول في عام (طاسين) أو (طاشين) (309) للهجرة[1].

وإنّ للرقم أربعين قيمة رمزيّة في الإسلام، فأيّامُ التأبين أربعون، وأيّام الخلوة عند الصّوفيّة أربعون يومًا، استناداً إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه". وهناك أيضًا ذكرى عن موسى ثمّ الخضر وأخيرًا المسيح، حيث ارتفع إلى اللّه بعد الفصح بأربعين يومًا[2]. ومتّى أصحابه أنفسهم برجوعه إليهم بعد أربعين يوما"[3]. وأورد القشيري لأبي حفص قوله: "منذ أربعين سنة اعتقادي في نفسي أنّ اللّه تعالى ينظر إليّ نظرة السّخط وأعمالي تدلّ على ذلك"[4].

وإلى ذلك ورد العدد أربعين في مقدسات غير المسلمين بكثرة ندرس منها نموذجاً ما ورد في إنجيل مرقص/الإصحاح الأول "وكان هناك في البرية أربعين يوماً يجرب من الشيطان"{13}. وفي إنجيل متى الإصحاح الرّابع "ثم صعد يسوع إلى البرية من الروح ليجرب من إبليس فبعدما صام أربعين نهاراً وأربعين ليلة جاع أخيراً {1-2}.

---

(1) المرجع السّابق، ص 95.
(2) لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، مرجع سابق، ص 498.
(3) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج:14، ص 841.
(4) القشيري: الرّسالة القشيريّة، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى ذكريا الأنصاري الشّافعي، ط: 1، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت - لبنان 2000. ص 129.

ب – عنصرا دلاليًا وتركيبيًا في الرّسم الطلسميّ:

نستدلّ في هذا الموضع بترسيمتين للحلاّج أوردهما في الطّاسين الثّامن: طاسين التّوحيد[1].

7 – رموز العبادات:

إنّ اقتران الرّمز بالانزياح بداهةً يفضي وجوبا إلى رؤية مخصوصة للعبادات (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)، فهي متجاوزة دلائلها الأولى من طاعة وخضوع وتذلّل لتنحصر في الذّوق. وبهذا لا تكون الصّلاة –مثلا –مجرّد شعيرة بل هي انكشاف للمقامات[2]. وما مظاهر العبادة جميعها إلاّ وسائط وحجب تحول دون رؤية اللّه تعالى، حجبٌ لا يتمّ انكشافها إلاّ بالفناء عن النفس فناءً تامّا، ولهذا حذّر الحلاّج من الرّكون إلى الذّكر والخلوات والاغترار بها، لأنّ رؤية الذّكر حجاب عن المذكور، ولا يتمّ الكشف إلاّ بالغيبة عن كلّ ما عدا اللّه. يقول: "من ظنّ أنّه بالخدمة يرضيه فقد جعل لمرضاه ثمنا"[3].

العبادات في عرف الصّوفيّة إذن لا تعدو أنّ تكون حجبا صارفةً عن حقيقة أزليّة لا يدركها إلاّ الأولياء ممّن يستكنهون الأسرار وممّن لا تشغلهم العبادة عن المعبود، ولهذا تمحّضت العبادة عندهم رمزا حاجبا، يقول البسطامي في هذا الصّدد:

---

(1) الحلاج: الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مرجع سابق: ص 163.

(2) يقول الهجويري:" اعلم أن الصلاة عبادة يجد فيها المريدون طريق الحق من البداية إلى النهاية، وتتكشف فيها مقاماتهم".

الهجويري: كشف المحجوب، مرجع سابق، 543.2.

(3) الحلاج: الأعمال الكاملة، المتفرّقات، مرجع سابق، ص 259.

"اطّلع اللّه على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة فشغلهم بالعبادة"[1].

ولقد كانت الرّموز المتّصلة بالعبادات تحديدا أسّ التضييقات والمهالك التي واجهها الصّوفيّة، وذلك لأنّها تُعدّ من أركان الإيمان ومقوّماته، فالحلاّج على سبيل المثال انزاح عن الدّلالة الوضعيّة لرمزيّة الحجّ فقال: "إن الإنسان إذا أراد الحج، أفرد في داره بيتا، وطاف به أيام الموسم، ثم جمع ثلاثين يتيما، وكساهم قميصا قميصا، وعمل لهم طعاماً طيباً، فأطعمهم وخدمهم وكساهم، وأعطى لكل واحدٍ سبعة دراهم أو ثلاثة، فإذا فعل ذلك، قام له ذلك مقام الحج"[2]. وبذلك صار الحجّ حجّا بالهمّة والرّوح بديلا عن الترحال إلى الكعبة بل وصارت رمزيّة الكعبة قابلة للاستنساخ في مجسّد وهنا نقف على تحوّل في صياغة الرّمز لا من حيث هو عبارة بل من حيث هو تجسيد سلوكيّ.

وفي ذات السّياق وضمن سياق غزليّ صاغ ابن الفارض رمزيّة مركّبة للصّلاة والحجّ والصّوم جماعها ومنتهاها المحبوبة/الحقيقة الإلهيّة، يقول {من الطويل}:

أصلي فاشدو حين اتلو بذكرها — وأطرب في المحراب وهي إمامي

وبالحج إن أحرمت لبيت باسمها — وعنها أرى الإمساك فطر صيامي

وشاني بشاني معرب، وبما جرى — جرى وانتحابي معرب بهيامي[3]

ويحيل الضمير في قوله "ذكرها "إلى المحبوبة الحقيقة والحضرة الإلهية"[4]، وفي هذا دلالة على أنه إنما يعيش هذه المناسك بروحه لا بجسده، فالحج رمز للسفر الروحي وأول مراحله الحسية التي رأى فيها "البيت" (العالم) وأدركه إدراكًا حسيًا. وفي الحج الثاني أدرك البيت وصاحب البيت أي إدراك "الاثنينية" إدراكًا عقليًا، وفرق بين الله

---

(1) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفيّة الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشّطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1، دمشق، سورية 2004. ص 58.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، ج: 14، مرجع سابق، ص ص 835 –836.

(3) ابن الفارض: الديوان، ط:1، دار صادر، بيروت 1962. ص 205.

(4) رشيد بن غالب وحسن البوريني وعبد الغني النّابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، المطبعة الخيريّة، مصر 1893. ج: 2. ص 303.

والعالم. وفي الحج الثالث أدرك بقلبه شهوده الكلّ الذي لم يميّز فيه بين البيت وصاحب البيت. فمراتب الحجّ إذن ثلاث: إدراك الحسي فإدراك العقليّ فشهود قلبيّ، أو فردية فثنوية فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية. ويذهب ابن الفارض إلى اعتبار **"كعبة الحسن"** رمزا للجمال الإلهيّ، يقول {من البسيط}:

ولم أزل منذُ أخذ العهد في قِدمي — لكعبة الحسن تجريدي وإحرامي[1]

و"قوله "كعبة الحسن" أي الجمال الإلهيّ، وجعله كعبة باعتبار طواف قلوب العارفين حوله ودوران أبصارهم عليه و"تجريدي" أي التجرّد من الطّبيعة الجسمانيّة[2].

لقد انزاح الرّمز الصّوفي عن الأفق السّائد في تمثّل العبادات فهي في عرفهم دلائل طمع في الجزاء في حين أنّ العبادة الحقّ تترفّع عن ذلك بالكلّية وتعدّها حجبًا لذا لم يستحسنوا أن يُعتوا بالمصلّين وأصحاب المحاريب والصّائمين الجائعين والملبّين المحرمين الفجّاجين والمزمّلين بكلومهم[3]... لأنّها من الرّياء. فما العبادة الحقّة إلاّ معراج للوصول إلى الخالق وهي أبعد من أن تكون أشكالا ظاهريّة عمادها الحركات والسّكنات. وهنا تظهر ثنائيّة الظّاهر والباطن بما هما دلالة على فهم الشّعيرة والشّريعة.

وقد ذهب البسطامي أبعد من غيره في تمثّل العبادات فاعتبرها منطويةً على آفات جمّة لايحتاج معها الإنسان إلى طلب المعاصي، قال: "إنّ في الطّاعات من الآفات ما لا تحتاجون إلى أن تطلبوا المعاصي"[4]. وقد محّضها الحلاّج رديفا لـ "الكفر" لا بمعنى الخروج عن الدّين بل بمعنى الحجْب والإخفاء[5].

---

(1) المرجع السّابق. ص 315.

(2) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

(3) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفيّة الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشّطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، مرجع سابق، ص ص 64 – 65.

(4) المرجع السّابق، ص 105.

(5) يقول {من الطّويل}:

إذا بلغ الصبّ الكمال من الهوى — وغاب عن المذكور في سطوة الذّكر

فشاهد حقّا حين يُشهدُهُ الهوى — بأنّ صلاة العارفين من الكفر

الحلاّج: الأعمال الكاملة، الدّيوان، مرجع سابق، ص 304.

8 - رمزيّة بالصّور:

إنّه متى وردت الرّموز أشتاتا في النصّ أو القصيدة فإنّ مواضع الترّميز تكونُ حينها محصورةً محدودةً، أمّا متى وردت مصقولة في صور مركّبة فإنّ الجهد يكون مضاعفا لأنّ اللّغة تتمحّض صُورًا شعريّة رامزة بلغ بها الصّوفيّة ذُرى تعبيريّة غير مسبوقة، فكانت المعاني مُصوّرة على هيأة غادات حسان أو حمامات نائحات أو ضياء أو عرش... من مثل قول الحلاّج: "مَدَدُ ضياء الشّمس من العرش، ومدد ضياء الرّوح من الحقّ، فلو أمسك العرشُ مدده عن ضياء الشّمس لاسودّت من فلك ولو أمسك اللّه عن الرّوح لاسودّت الرّوح"[1].

ولـمّا كانت الصّور الرّمزيّة ألصق بالأذهان والأفهام فإنّنا نراها المجلى الحقيقيّ لقدرة الصّوفي على الابتكار والتخييل وتَمثّل ما بين الظّاهر والباطن من وشائج، فهي عند ابن عربي مثلا مُعبّرة عن التجلّي الإلهيّ في الوجود، يقول: "الصّورة: تُطلق على الأمر وعلى المعلوم عند النّاس وعلى غير ذلك. ورد في الحديث إضافة الصّورة إلى اللّه في الصّحيح وغيره مثل حديث عكرمة، قال عليه السّلام: "رأيتُ ربّي في صورة شابّ". وكذلك قوله عليه السّلام: "إنّ اللّه خلق آدم على صورته". اعلم أنّ المثليّة الواردة في القرآن لغويّة لا عقليّة، لأنّ العقليّة تستحيل على اللّه تعالى"[2]. الصّورة بهذا الاعتبار رمز مدلوله اللّه تعالى وما الإنسان إلاّ صورة من صوره التي لا تماثله قطعًا وإنّما تترقّى متشبّهةً به.

وهي -من حيث هي تخييلٌ -الـمُظهر الفنيّ والرّمزيّ للتجلّيات الصّوفيّة، وبنفس القدر فإنّ كلّ موجود في عالم الظّواهر "إنّما هو مجلى أو مظهر للواحد الحقّ أي هو صورة جزئيّة للكلّ المطلق ولذا لا يقال في أيّ موجود إنّه الحقّ إطلاقا وإنّما يُقال إنّ الحقّ تجلّى فيه في صورة من صوره التي لا تُحصى"[3]. وقلْب الصّوفي هو الأقدر على استكناه الأصل وما تشعّ منه من صور وتجلّيات بل وله القدرة على التفريق بين ما هو عارضٌ وما هو راسخ.

---

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، المتفرّقات، مرجع سابق، ص 262.
(2) الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 1، ص 125.
(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ص 94- 95.

وقد فرّع عبد الكريم الجيلي الصّور التي يتجلّى فيها اللّه تعالى فقال: "إنّ اللّه سبحانه وتعالى يتجلّى بما شاء كيف شاء، فهو متجلّ في كلّ منقول ومعقول، ومفهوم وموهوم ومسموع ومشهود، فقد يتجلّى في الصّورة المحسوسة وهو عينها وباطنها، فهو متجلّ في كلّ منها وهو عينها وظاهرها ويتجلّى في الصّورة الخياليّة وهو عينها وظاهرها ولا يكون في الخياليّة إلاّ هذا الظّهور بأنّه نفسها وعينها المشهود لكنّه سبحانه وتعالى له من وراء ذلك مالا يتناهى وهذا التجلّي الخياليّ نوعان: نوع على صورة المعتقد، ونوع على صورة المحسوسات فافهم"[1].

وإنّا نعتقد أنْ لا وجاهة للنّظر في الصّورة رمزا صوفيّا ما لم نأخذ في الحسبان دور الخيال في صوغها وتشكيلها، وغير خفيّ دور الصّوفيّة في نسج عوالم روحيّة فريدة نظما وشعرا، ولئن اعتبر باحثون كثر الخيال الصّوفي متأثّرا بأرسطو وأفلاطون فإنّنا نعتقد أنّ التجربة -مواجيدها ورياضاتها ومقاماتها - كفيلة بمفردها أن تُخصّب الخيال باعتبارها جميعها ذات تأثيرات وجدانيّة وتخييليّة جمّة ألهمت النّاظرين في التّجربة الصّوفيّة فما بالك بمن خبرتها.

لقد مثّل الخيال -مقرونا بالتأمّل - سبيل الصّوفيّة للوصول إلى الأسماء الإلهيّة والكشف التأمّلي "فألمّوا في تركيب البناء الرّمزي للخيال بعلم المرايا والذي نعته كوربان بـ: Imagination and Science of mirrors وقد تنبّه عاطف جوده نصر إلى أنّ الصّوفيّة مثّلوا له برموز مأخوذة من تصوّرات علميّة كانت شائعة، وذلك بأن ألمّوا من الكيمياء بالإكسير، ومن الفيزياء بالضّوء..."[2].

وأمّا التمثيل الرمزيّ للخيال بالأجسام الصّقيلة فقد أشار إليه ابن عربي بقوله: "... ومن ذلك الصّورة في المرآة وفي كلّ جسم صقيل، إن كان الجسم الصّقيل كبيرا كبرت الصّورة المرئيّة فيه، ثمّ إذا نظرت إلى الصّورة من خارج وجدتها غير متنوّعة فما ظهر فيها من التنوّع بتنوّع المرائي، حتّى في تموّج الماء تظهر الصّورة متموّجة... فتعلم

---

(1) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت 1997. ص 181.

(2) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، سلسلة دراسات أدبيّة، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984. ص 87.

قطعا أنّ الصّورة المرئيّة في المرائي والأجسام الصّقيلة، إنّما ظهورها في الخيال كرؤية النّائم تخالف صورة الحسّ[1]".

إنّ الرمزيّة الخاصّة بانعكاس الصّورة على السّطح الصّقيل تنحلّ في المبحث الصّوفي العرفاني إلى صورتين متقابلتين: العالم الأكبر وما ينطوي عليه من عناصر ورقائق والعالم الأصغر/الإنسان وما ينطوي عليه بما هو تجلّ للصّفات والأسماء. وغير خفيّ ما يزخر به التّراث الصّوفي من صور تنتمي بنيتها السيكولوجيّة إلى الطّيران والتحليق ومخاوف التردّي والسّقوط ناهيك عن التعلّق والرّجاء والانتظار... صور نهلت من معجم الطّير والمعراج.

وقد جعل الحلاّج الصّورة رمزا للتحلّي، يقول: "تتحلّى كما تشاء مثل تحلّيك في مشيئتك كأحسن صورة، والصّورة فيها الرّوح النّاطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان"[2]. لكأنّ الصّورة هنا هي الوسيط الرّمزيّ بين الحسّ والعقل، بين المرئيّ وغير المرئيّ بين المنكشف والمنحجب... صورة تخضع في تشكّلها المنعكس لطبيعة الذّات بما هي انعكاسٌ للصّورة. إنّه المترائي عن كلّ هيكل وصورة من غير مُماسّة ومزاج[3].

والصّورة الرّمزيّة على هذا النّحو هي دون المرموز إليه، أو لنقل تعبيرا سلبيّا لاحقا لا يستحقّ العناية والاهتمام مادام الصّوفي متمثّلا جمال الأصل وقدسيّته وتعاليه عن كلّ مثال أو صورة. والحقّ أنّ العرفاء بسطوا هذا الرّمز بحيث عبّروا به عن ثيولوجيّا العالم بوصفه مرآة، وعن آدم باعتباره جلاء تلك المرآة التي تجلّت فيها لوائح القدس وأسرار القدس وأسرار الصّفات الإلهيّة[4].

ما الصّورة إذن إلاّ إحدى الأسس الرّئيسيّة في الفكر الصّوفي واعتقادهم أنّ اللّه خلق آدم على صورته جعل هذا المصطلح يأخذ جانبا كبيرا من الاهتمام. ولعلّ

---

(1) محمد عليّ أبو ريّان: الاشراقيّة – مدرسة أفلاطونيّة إسلاميّة، ضمن الكتاب التذكاري للسهروردي: شهاب الدّين السهروردي في الذكرى المئويّة الثامنة لوفاته، إشراف: إبراهيم مدكور. الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1974. ص ص 57 – 58.

(2) كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 15.

(3) الحلاّج: الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، مرجع سابق، ص 248.

(4) أبو الوفا التفتازاني: "ابن سبعين وحكيم الإشراق"، ضمن الكتاب التذكاري لشهاب الدّين السهروردي، ط:1، القاهرة 1974. ص ص 306 – 307.

أطرف ما ذهبوا إليه هو اعتبارهم النّفس المهذّبة بالمجاهدات والرّياضات نفسًا صقيلةً بحلوّة تهيّأت لأن تصير متماهية/فانية في الحق.

إنّ تدبّر الصّورة رمزا صوفيا يسمح بفهم الكثير من الإشكالات الخاصّة بالاعتقاد الصّوفي من بينها أنّ اللّه تعالى لا يتجلّى بذاته في الموجودات فكلّ ما هو موجود في عالم الظّواهر إنّما هو مجلى أو مظهر للواحد الحقّ أي هو صورة جزئيّة للكلّ المطلق ولذا لا يُقال في أيّ موجود إنّه الحقّ إطلاقا وإنّما يقال إنّ الحقّ تجلّى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى أمّا الأحديّة الذّاتيّة فلا يقع فيها التجلّي أبدا، أي أنّ الحقّ لا يظهر بأحديته في شيء.

وإذا كان آدم يتماهى في تأويل ابن عربي بالإنسان الكبير وبالخليفة فإنّه ينحصر في أفق الحلاّج في رمز واحد هو "الحقيقة المحمّديّة" بما هي صورة للّه وسبيلا لمعرفة تماس الإلهيّ بالإنسيّ أو اللاّهوت بالنّاسوت. وحينها لا تكون الصّورة رمزا مُوظّفًا فحسب بل هي أمارة على التّلاشي، تلاشي الرّائي في المرئيّ وحينها فقط تكون صيحة الحلاّج وجدا "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" أمرا حتميّا.

أمّا ما اتّصل بإدراك رمزيّة الصّورة فلا يكون إلاّ بارتفاع الحجب/الفناء، فإذا ذهب المحسوس عن حسّه في ظاهر الصّورة كما يذهب في حقّ النّائم انصرف الحسّ إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله وقلبه من غير مثال، لأنّ الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، فهو **واسطة العقد** إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس[1].

9 - الرّمز بالمرأة:

إنّ صورة الأنثى/المعشوقة في النصّ الصّوفي تكون مُربكةً وفاقدةً القيمة إذا تدبرناها بأفق غزليّ فحسب، وذلك لأنّ السّياق الرّمزيّ للأنثى الصّوفيّة منزاحٌ كلّيةً عمّا رسّخته القصائد الغزليّةُ عذريّةً كانت أم إباحيّةً، إنّها رمزُ الحكمة والحبّ، وإنّ جمالها ما هو إلاّ أمارةٌ على الجمال الكليّ الدّائم.

وإنّ الدّارس ليظفرُ ببواكير هذا الغزل في طائفة من أشعار العذريين في القرن الهجريّ الأوّل، ممّن عرفوا بالزّهّاد الأتقياء -من مثل عبد الرّحمان بن أبي عمّار

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ص 94 - 95.

الشّهير بالقسّ وعروة بن أُذينة ويحيى ابن مالك -بشعر ذي صلاتٍ وثيقةٍ بشعر العذريين لاسيما ما اتّصل بمسألة العفّة والحرمان والشّوق والحبّ والذّهول[1]... ولنا في منظوم الصّوفيّة من النّماذج ما لايطالُه عدّ. ولعلّ "سلطان العاشقين"/ابن الفارض خيرَ ما نستدّل بشعره، فله {من الرّمل}:

آه وا شـوقي لضـاحي وجهِهـا وظَمَـا قلبـي إلـى ذاك اللَّمَـىْ

إن تثنّـت فقضـيبٌ فـي نَقـا مُثمِـرٌ بَـدْرَ دُجًـى فـرعِ ظُمَـيْ[2]

وهكذا فما المرأة في تعبير الصّوفي عن الحبّ الإلهيّ إلاّ الرّمزُ الأكملُ لتجلّي الألوهيّة، وهذا ما صاغه ابن عربي في عبارته: "فشهوده (أي الصّوفي) للحقّ في المرأة أتمّ وأكملُ... إذ لا يُشاهدُ الحقّ مجرّدًا عن الموادّ أبدًا"[3].

ومثل هذا التصوّر لا يقف عند حدود الخاصّية الإنسانيّة والأنثويّة للمرأة، وإنّما يعتبرها مظهرًا من مظاهر الجمال الإلهيّ، وشكلا من أشكال السرّ الأنثويّ في العالم، فتحضر المرأة باعتبارها شفرة توحّد بين ما هو طبيعيّ وما هو روحيّ، بين الإلهيّ والإنسانيّ تحقيقا لتجلّ أكمل للألوهيّة، وهو ما عبّر عنه "كوربان/(1903-1978) Corbin بـ "ديالكتيك الحبّ"[4].

---

(1) عاطف جودة: تراث الأدب الصّوفي، مجلّة فصول (تصدر عن الهيأة المصريّة العامة للكتاب) المجلّد الأوّل، أكتوبر 1980. ص 109.
تُعدّ المرأة معادلا رمزيّا لمعاني القداسة، وتؤكّد الدّراسة السّيميولوجيّة هذه الحقيقة متمثّلة في الربّات الأسطوريات من أمثال إيزيس وعشتار وأفروديت وفينوس ونماح التي عُدّت في آشور وبابل ملكة الآلهة رفيعةَ القدر، وفي اعتقاد الجاهليين أنّ الملائكة بنات اللّه، وعن هذا المظهر الإلهيّ في الأنثى تعتبر السّيدة مريم وعاء الكلمة والحكمة والتّقوى، وكذا تعدّ فاطمة عند الإسماعيليين من الشّيعة. وما المرأة في الشّعر الصّوفي إلاّ مواصلة لهذا الشّعور الإنسانيّ.

(2) ابن الفارض: الدّيوان، ط:1، المكتبة الأدبيّة، بيروت 1891. ص 5.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج: 1، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط:2، دار الكتاب العربي. بيروت، 1980، ص 317.

(4) ***Henri Corbin: L'imagination*** créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî; Edition Flammarion; Paris 1958. p. 149.

وانطلاقا من هذا النّسق العرفانيّ الذي يتّخذ من المرأة رمزًا للتّعبير عن مواجيد المحبّة الإلاهيّة، يعود الشّاعر الصّوفي إلى الأفق أو الإرث الغزليّ عموما والعذريّ خصوصًا عاملا على إعادة استثماره استثمارًا رمزيًا يناسب ما يصدرُ عنه.

وقد استوفى هذا البناء الرمزيّ شكله في القرن السّادس للهجرة لدى اثنين من كبار الصّوفيّة هما: عمر بن الفارض وابن عربي. ويبرّر ابن عربي نظمه ديوانه "ترجمان الأشواق" تبريرًا إشاريًا، قال: "وشرحتُ ما نظمته بمكّة المشرّفة من الأبيات الغزليّة... أشير بها إلى معارف ربّانيّة وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبيهات شرعيّة، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتّشبيب لتعشق النّفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدّواعي على الإصغاء إليها"[1]. ولم نكن لنتشكّك في صدق هذا الزّعم بالنّسبة إلى ترجمان الأشواق لولا أنّنا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده أكثر انسياقا مع المعنى الغزليّ المباشر، وحينما نؤوّلها تأويلا صوفيًا نكون قد تعسّفنا على المعنى في حين أنّ ثمّة قصائد أخرى تبدو أكثر انسياقا مع التأويل الصّوفي منها مع الغزل المباشر، كما هنالك فئة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتّجاهان، فهي متّسقة مع الغزل المباشر اتّساقها مع التّأويلات الصّوفيّة على حدّ سواء.

10 - الرّمز الخمريّ:

لـمّا كان ميدان الغزل الإنساني والخمريات هو الميدان الرمزيّ الذي يجول فيه شعراء الحب الإلهي لأنّه الأقرب صلة بمواضيعهم، والأخلق بمدّهم بالمادة التي بها يعبرون.[2] فإنّنا نلاحظ أنّ نصوص الغزل الصوفي تعمد إلى الرمز بمعاني الغزل الإنساني حين الكلام عن المحبوب، أمّا حين الكلام عن الحب نفسه وبيان آثاره فتعمد إلى الخمريات.

ولقد أفاد الصّوفيّة من الشّعر الخمريّ وألمّوا منه بمصطلحات سيطر عليها طابع التّقابل الوجدانيّ من مثل السّكر والصّحو والبسط والقبض. وفي تحليل الصّوفيّة

---

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق: رينولد نيكلسن، لندن 1911. ص 12.

(2) حسان عبد الكريم، التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954. ص 318

للوجد الذي رمزوا إليه بالسّكر نتبيّن شعورا بغبطة نفسيّة عميقة وفرح وسرور غامرين تنشطُ فيه النّفس وتهتزّ وتجيشُ حركة وتوتّرًا. سكرٌ يُفلتُ الأسرارَ من عقالها فتتمخّض شطحًا قد تُدفعُ الحياة ثمنًا له كما كان شأن الحلاّج.

ويطالعنا الخطاب الصّوفي موشّحا بالرّمز الخمريّ في نماذج عدّةٍ لعلّ أكثرها صيتًا ما نظمه الحلاّج على وتيرة {الهزج} وكان معبّرا عن استعداد لبذل النفس هديا ونذرا، قال:

نـديمي غيـر منسـوبٍ	إلـى شـيء مـن الحيـف
دعـاني ثـمّ حيّـاني	كفعـل الضّـيف بالضّـيف
فلمّـا دارت الكـأسُ	دعـا بـالنّطع والسّـيف[1]

وما ذلك إلاّ لوجود عمق تاريخي يمتد لا إلى الجاهليّة فحسب بل إلى الأساطير القديمة حيث بلغت الخمرة حدّ التّقديس "حتى أن اليونانيين جعلوا لها إلهًا هو باخوس كما تصوره الأساطير الإغريقية"[2]. ولم تأخذ الخمر حقها من الوصف والتعبير الأدبي المتعمق سوى في العصر العباسي، حيث استبدت شهوة الشراب بشعرائه فعبروا عن عواطفهم من خلالها، وربما بثوا بها بعضًا من آرائهم في الحياة، كما حدث في شعر أبي نواس الذي توسع في وصفها ولم يفته شيء من معانيها المعنوية أو الحسية. هكذا إذن توفّر لشعراء الصوفية إرث ثريّ صورًا وأخيلةً وأساليب، وبقدر ما يسّر تعبيرهم عن تجاربهم سنراه لاحقا يتحوّلُ إلى إسار ضاقوا به إذ ما عادت مواجيدهم ممكنة التعبير بل صارت مُعَمّاة.

وهكذا نخلص إلى حقيقتين أساسيتين: الأولى أن للخمريات الصوفية بواكير ترجع إلى النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، والثانية أن الصوفية أفادوا من شعر الخمر الذي ازدهر في العصر الأموي وازداد ازدهارًا ونماء في العصر العباسيّ حيث أعملوا فيهما الخيال ومزجوها بالذوق الصوفي، وبثوا فيهما مواجيدهم وأذواقهم، حتى صار وصفها

---

(1) ماسنيون: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، ص 37.

(2) محمد مصطفى هدارة: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط:3، المكتب الإسلامي، دمشق 1981. ص 500.

ترجمة لحياتهم الروحية ورمزًا للمحبة الإلهية ولمقدار ما وصلوا إليه من أحوال. فاستندوا إلى مسميات الخمر الحقيقية ومتعلقاتها من سكر وشراب وري وصحو ليعبّروا بها عمّا يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات، وبواده الواردات، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم أدق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري. فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح، ومن قوى حبه تسرمد شربُهُ وأنشدوا:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي ... فهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأسًا بعد كأس ... فما نفذ الشراب ولا رويت[1]

إذا كان الصوفي يتبع ميراث السابقين بعراقته وتقاليده، فإنه يتجاوزه تجاوزا بيّنا ينزاح فيه وجوبا عن ظاهر الشريعة الذي يحرم الخمر المادية تحريمًا قاطعًا. ليلجأ إلى التأويل بُغية إيجاد أوجه التقاء بين جوهر الخمر وما يحدث للصوفي من نشوة وتغيب أثناء الفناء في الذات الإلهية. فالسكر والغلبة "عبارة صاغها أرباب المعاني للتعبير عن غلبة محبة الحق تعالى، والصحو عبارة عن حصول المراد"[2]. ويعني السكر عندهم الغياب عن تمييز الأشياء لا الغياب عن الأشياء، وأن لا يميز بين مرافقه وملاذه، وبين أضدادها في مرافقة الحق... والصحو الذي هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ فيختار المؤلم في موافقة الحق، ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المؤلم... وأنشدوا لبعض الكبار:

كفاك بأن الصحو أوجد كآبتي ... فكيف بحال السكر والسكر أجدر

فحالاك لي حالان صحو وسكرة ... فلازلت في حالي أصحو وأسكر[3]

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، 239.1.

(2) الهجويري: كشف المحجوب، 414.2.

(3) الكلاباذي: التعرف بمذهب أهل التصوف، ص 85، 86. وراجع: الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 355، 358. والهجويري، كشف المحجوب، 404.2: 417.

وهكذا يكون السكر عند الصوفية مختلفًا عن السكر الناتج عن الخمر المادية في كونه يعقبه الصحو، ولا يعني الصحو هنا مفارقة حالة السكر بصورة تامة، وإنما الترقي إلى حال أرقى هو حال "صفاء العشق والذوق بأحدية الجمع والفرق"[1]. وبهذا تعمق الصوفية في حقيقة الخمر، وأخذوا منها أثرها، وتحولوا به إلى رمز يعبرون به عن حالهم. حتّى عدّوا حُبّهم شرابًا"[2]. فابن الفارض مثلا صوَّر نشوته بالحب الإلهي بنشوة الخمر، فغنم من المعجم الخمريّ الدّنانَ والسّقاة والكؤوس، ليُمحّضها تعبيرًا عن جمال الذات الإلهية، وكأنما شرب من إناء قدسي رحيقه المسكر فهو لا يني منتشيًا ولا يني منجذبًا، وكأنه في غيبوبة لذيذة توشك أن تسلبه حواسه"[3]. وقد تقترن رمزية الخمر بالحب الإلهي أو بالمعرفة أو الفيوضات الإلهية التي ترد على القلب، فتُعقبُ إبداعًا ذا قيمة يأتي في الغالب بعد صحوٍ من غيبته وسكرٍ بغير مُدامة.

والرمزية الخمرية عند ابن الفارض مثلا رمزية ميتافيزيقية تصحبها نظرة فلسفية إلى النفس والكون، قبل أن تكون نظرة فنية في الأداء الشعري نظرة تتخطى المحسوس وتجرده وتنحو نحو الباطن بكل ما فيه من مجاهل وأعماق وتخطٍ للمحسوس يتم فناء في عالم الحق والرّوح، وتلك نظرة مثالية تحتذي ما كان يحاوله الرمزيون من نقل الإحساس بالعالم الخارجي منعكسًا على صفحة الذات الشاعرة[4].

وهذه الخمر مثل المحبة: قديمة أزلية ظهرت بواسطتها الأشياء وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة فانتشت، وأخذها السكر واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم[5]. فالخمرة ما هي إلاّ رمز من رموز

(1) الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 357، 358. ويقسم المحويري السكر إلى نوعين: أحدهما بشراب المودة، والآخر بكأس المحبة. والصحو أيضًا على نوعين: أحدهما صحو الغفلة، والآخر صحو المحبة. راجع: كشف المحجوب، ص 417.

(2) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ط: 2، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، 2010. ص 323.

(3) شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ط3، دار المعارف، مصر، 1988. ص: 220.

(4) محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية، ط:3، دار المعارف، القاهرة، 1984. ص 237.

(5) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 366.

الوجد الصّوفي[1]. ويؤكد ابن عربي هذا المعنى في قوله {من الكامل}:

وأشرب سلافة خمرها بخمارها وأطرب على غرد هنالك ينشد
و سلافةٍ من عهد آدم أخبرت عن جنة المأوى حديثًا يسند[2]

وفضلا عمّا أنف قد تتكثّف المعاني الحافّة بالرّمز تكثفا عجيبا فتنصرف إلى المعارف التي يكون عنها السرور والابتهاج والفرح وإزالة الغموم والتجريد من الكمّ والكيف والهياكل... فهي علوم ربانية ومعارف قدسية إلهية تورث ما ذكرناه... وكون الخمر الإلهية تحمل علومًا خاصة، فهذا يسوغ لنا قبول أبيات ابن الفارض على وجهها الرمزي، حيث بثَّ فيها علومًا ومواجيد خمرية، فقد شرب هو والسالكون خمرة، والمعنى بها هنا شراب المحبة الإلهية الناشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية للحضرة العلية، فإنها توجب السكرة والغيبة بالكلية عن جميع الأعيان الكلية. وقوله: "من قبل أن يخلق الكرم" يعني أن مساره المذكور سابق في الحضرة العلمية قبل ظهور كل مقدور، وهو خمر الوجود الحق، والخطاب الصدق، ولكن بالندمان عن السالكين في طريق الله تعالى. وكنى بإنائها عن النفس الإنسانية، فإن الختم واقع عليها بالتجلي[3].

هي إذن خمرة أزلية نابعة من أسبقية المحبة الإلهية الدالة على التوحيد الخالص، وشهود الحق بالحق، والتحقق بفناء ما سواه، أما الخمر الممتزجة فحري أن تكون رمزًا عرفانيًا على مزج الوجود الحق بصور الكائنات العدمية..[4]. ومن لطائف ما ذهب إليه ابن الفارض تفريقه – من خلال وصفه الخمرة – بين الروح والجسد في قوله: "فأرواحنا خمر، وأشباحنا كرم"[5] ولعلنا نلاحظ هذا التجريد المثالي في وصف الخمر

---

(1) المرجع السّابق، ص 357.
(2) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 97.
(3) عبد الغنيّ النابلسي وحسين البوريني: شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، ج:2، (د-ت). ص ص 174 – 178.
(4) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سابق، ص 370، 371.
(5) ننظر قصيدة: شربنا على ذكرِ الحبيبِ مدامةً لان الفارض: الدّيوان، تحقيق: درويش الجويدي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت 2008، ص 104.

العرفانية بالخلوص من كثافة العناصر، فهي صافية لطيفة نورانية بها قامت الأشياء، وإليها اشتاقت أرواح العرفاء حتى اتحدت بها"[1]. وهكذا نقل الصّوفيّة مداليل الخمرة من مضامينها الحسيّة إلى اعتبارها أمارةً على حالة وجدانية ميتافيزيقية تتجاوز الواقع، وتنفذ إلى باطن التجربة الصوفية الزاخرة بالمعاني والمعارف الكونية والوجودية والفلسفية. فالسكر هنا بسبب رؤية وجه الذات الإلهية بعد كشف الحجب: وهذا جعل أبا يزيد البسطامي مثلا يقول: "سبحاني ما أعظم شأني". فتعددت الطرق بتعدد السالكين، وهذا تأكيد لخصوبة التجربة[2].

الخمرة إذن هي المحبة والله هو المنادم الذي ينادم أحبابه بإطلاعهم على جماله ونور معرفته، فيصيرون أولياء يفيضون على مريديهم من علمهم اللدني. فلقد استعمل الصوفية لفظ الخمر، وما في معناه، بمفهومات متعددة كان من بينها الإشارة إلى الذات الإلهية، والإشارة إلى الأسرار والتجليات الإلهية، والإشارة إلى الحب الإلهي، والإشارة إلى حقائق الغيب، والإشارة إلى التصوف أو علم الحقيقة، وغيرها الكثير من المعاني[3]. وهكذا جاءت رمزية الخمر عند الصوفية فوق مستوى الواقع، ينسحب خلالها الشعراء من العالم الحسي إلى عالم الحب الإلهي، والعلم اللدني اللذين يتسمان بالقدم والقدرة على النفاذ إلى حقائق الوجود كسرا لضيق الزمان والمكان. وهنا سرعان ما تتبدّى في صورة أسطورية رمزية محمّلة بمعان وإيحاءات عميقة، حيث يرمز بها إلى المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة، منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان.

والخمر بهذا التلويح توجب الغيبة عن جميع الأعيان الكونية تلذّذا بنشوة التلاقي الروحي في سابق الحضرة العلمية قبل ظهور كل ممكن وتقدير كل مقدور، فيغدو السكر استجابة لوارد قوي لا يتجلى إلا في نفس قابلة متمردة على سجن الأشباح، إنها نفوس أصحاب المواجيد وجزء من مقام الولاية فالخمر هنا ليست الخمر الحسية،

---

(1) المرجع السابق، ص 111.

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 65، 66.

(3) حسن الفاتح قريب الله: المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفيّة، ط:1، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة 1999، ص 78.

بل رمز يحملنا على التأويل الصادر عن كسر حجاب الحسيات، وهذا التأويل مرتبط بالأثر النفسي والروحي؛ فالسكر الصوفي غيبة وليس غشية، خمر معنوية ترجع الروح إلى الاتحاد مع المحبوب، الذي يمثل حبه أصل وجود المتعينات، والمعنى الحقيقي لحركة المتحركات. وعليه لا ترد الخمريات تجريدية جافة، وإنما مشربة بالرمز جياشة بالصور. يقول ابن الفارض في هذا السّياق {من الطويل}[1]:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها	هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها	ولولا سناها ما تصورها الوهم
ولم يُبق منها الدهر غير حُشاشة	كأن خَفاها في صدور النهى كتم

لئن كان صميم الخمريّة الصّوفيّة الرمزَ العرفانيّ، فإنّها واكبت لغة الخمريين في طابعها الحسي، حتى إنه ليتوسل ناظموها بألفاظ تثير انطباعات مستمدة من لغة شعراء العبث والمجون، فيقيمون ما يشبه المحاججة في نفي الإثم عن شرب المدام، بل إن ترك شربها هو الإثم.

وفي تواز يكاد يكون شرطيا يتلازم الرّمز الخمريّ مع المعجم الغزليّ الماجن أحيانًا، بما يقدمه من تصوير للغواني والأنغام وترشّف الرّضاب، مدامته صافية لا تقبل الأخلاط، كناية عن معنى الجمع الصوفي وهو التوحد في شهود الحق.

11 - رموز من القصص القرآني: الإسراء والمعراج نموذجًا

إنّ أبواب الرّمز كثيرةٌ وبقدر كثرتها تكون المداليل أشعبَ وأغزَرَ، فقد تكون وارداتٍ إلاهيةً أو حقائق أو فيوضًا أو قصصاً قرآنيّة... وعلى هذا النّحو تبدو اللّغة نسقًا عضويًا من الرّموز المحاطة بهالة أصيلة من القداسة ممّا يصعّب الانكشاف بواسطة القراءة، وبالتّالي يظلّ الفهم غامضًا ملتبسًا ما لم نفُكّ هذا الجهاز الحيّ من الرّموز.

---

(1) ابن الفارض: الدّيوان، ط:1، دار صادر، بيروت (د-ت). ص 140.

ويتجلّى المعراج وثيقة فكريّة أدبيّة وصوفيّة تصوّر آراء المسلمين وتصوّراتهم فيما وراء الطّبيعة كما تزوّدنا بأنماط من وجهات النّظر والتّفكير في صلة الإنسان باللّه والإنسان بالإنسان وبالكون، وتبينُ عن المعتقدات والأنظمة الرّوحيّة والاجتماعيّة وخاصّة في التصوّف. ولقد استفاد الصّوفيّة من قصّة المعراج ومغازيها الرّوحيّة. فإطار المعراج ومضمونه ومراميه يكاد يكوّن لنا مرآة تعكس لنا نظام الطّريق الصّوفي ومساره. ما المعراج إذن إلاّ وجه من أوجه الاتّصال بحضرة الخيال، معراجٌ اتّخذ من تجربة المعراج النّبويّ نموذجًا للمحاكاة والمحايثة. تجربة مستقاة من القرآن الكريم من حيث معمارها الأساسي وشخصياتها ورموزها، غذّتها المخيلة الشعبية فأضافت إليها وضخمت بعض جوانبها بما يلبّي حاجاتها الجمالية، ذائقة وخيالاً، بل ووجدت حماسة من الكتّاب والأدباء لدرسها، فكانت معيناً في الاستلهام الأدبي (رسالة الغفران للمعرّي) والشعري والصّوفي.

فهاهو ابن عربي يؤلّف كتابا أسماه "الإسراء إلى مقام الأسرى"[1] صوّر فيه عروج الرّوح من عالم الكون إلى عالم الأزل من الأندلس إلى بيت المقدس ومن هناك إلى أفلاك السّماوات السّبع فالعرش فالكرسيّ وسدرة المنتهى واللّوح المحفوظ، ومنها إلى عوالم الملإ الأعلى. ومن قبله صنّف القشيري كتاب المعراج[2]. وفريد الدّين العطّار "منطق الطّير" أو "معراج نامه" والنّسائي "معراج سير العباد إلى المعاد" شرح فيه رجوع النّفس إلى عالمها المظلم الذي سقطت فيه إلى أصلها الإلهيّ ومقرّها الأخير. ناهيك عن رباعيات الخيام وشعر ابن الفارض وجلال الدّين الرّومي وغيرهم كثيرٌ.

لقد اكتفى القرآن بالالماع إلى حادثة الإسراء دون المعراج من مكّة إلى بيت المقدّس في الآية الكريمة "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"[3].

---

(1) ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النّبوي والمعراج الصّوفي، دندرة للطّباعة والنّشر، ط: 1، بيروت – لبنان 1988.

(2) القشيري: كتاب المعراج، إخراج وتحقيق: عليّ حسن عبد القادر، يليه معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: رينولد نيكلسون، ط: 2، دار بيبليون، باريس، (د– ت).

(3) الإسراء (17)/الآية: 1.

لكنّه لم يشر صراحة إلى حادثة المعراج إلى السّماء رغم أنّ الصّوفيّة يُصرّون على تفسير سورة النّجم بما هي دليل على عروج الرّسول الأكرم إلى السّماء ورؤية وجه الحقّ جلّ جلاله.

فهم يُخرجون الآيات من حيّز الزّمان والمكان والمناسبة ويُفسّرونها تفسيرًا رمزيّا يدعم وجهة نظرهم. يعتقدون أنّ كلاًّ من الإسراء والمعراج قد وردا في القرآن وأنّ العروج إلى السّماء والوصول إلى وجه الحقّ والمشاهدة هي آداب قرآنيّة أسبغت نعمها على الرّسول ويمكن إسباغها على المجاهدين الصّادقين من الصّوفيّة. وتكاد عقيدة وحدة الشّهود تشكّل حجر الزّاوية في بناء نظامهم الرّوحيّ والفكريّ فهم لذلك يُصرّون على تفسير سورة النّجم بهذه الصّورة أي إنّهم يُفسّرونها تفسيرًا رمزيّا يتمركز حول رؤية الباري ومشاهدته والوصول إليه.

أليست رحلة الإسراء والمعراج إذن طقسا من "طقوس العبور"/"Rites de passage" ليس بالمعنى الاجتماعيّ الذي صاغه عالم الاجتماع الفرنسي أرنولد فان قينيب/ A. Van Gennep (1873 –1957) في كتاب له صدر سنة 1909 بعنوان "طقوس العبور"[1]. وإنّما هو عروج من النّقصان إلى الكمال ومن التّشتّت إلى الاجتماع ومن الشّروق (الظّهور) إلى الغروب (البطون).

غير أنّنا ما نرى الصّوفي – نفسُهُ وبدنُهُ ورياضاتُهُ ومجاهداتُهُ – إلاّ في حالة عروج تترقّى بصفة تتابعيّة وبالتّالي فهو يعيشُ إسراءات ومعاريج مختلفة هي في صميمها تشبّه بالرّحلة المحمّديّة (إسراءُهُ ومعراجُهُ).

لقد اتخذ الصوفية المعراج النبوي أنموذجاً شحذ هممهم، فاندفعوا محاولين السير على النّهج المحمدي مكتفين من المعراج بالفهم، فبدت شخصيّة محمّد "سراجا من نور... همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم"[2]. ولكن مع تقدم التجربة الصوفية كان للمتأخرين منهم إسراءات ومعارج تنوعت بتنوع رتبهم ومقاماتهم، وإن كانت تختلف في طبيعتها ونوعيتها عن المعراج المحمدي، وابن عربي بصورة خاصة وافق

---

(1) ***Arnold Van Gennep: Les rites de passage, étude systématique*** des rites, Paris, librairie critique Émile Nouny, 1909.

(2) الحلاج: الطواسين، الطاسين الأول (طاسين السّراج)، مرجع سابق، ص ص 133 – 134.

(المعراج) تكوينه الفكري، فكانت له عدة معارج خصّص لها الكثير ممّا كتب، يقول: "أما الأولياء فلهم إسراآت روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء، غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله بإسراء الجسم واختراق السماوات والأفلاك حساً وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كله لورثته معنىً لا حساً..."[1].

تبرز من النص الآنف نقطتان فارقتان بين المعراج النبوي والمعراج الصوفي:

- إن المعراج الصوفي معراج روحاني برزخي: أي أنه من ذاك العالم الوسطي حيث تتجسد المعاني في صورة يحسها الخيال.
- إن المعراج الصوفي معراج (علم) (وتعليم) بل هو عروج من علم إلى شهود يعطي علماً أعلى، على حين أن المعراج النبوي إلى جانب صفته العلمية التعليمية فهو معراج تشريع.

ولئن ربط ابن عربي العروج بالعلو المكاني، فإنّه عدل (بالعروج) من ارتباطه بالعلو المكاني إلى علوّ المكانة أي صفة العلوّ، وهي للحق وتتبعه أينما كان، فالعروج لا يفترض الارتقاء والصعود بالحس أو الخيال بل أضحى تعريفه: النظر إلى الحق، في مقابل النزول: النظر إلى الخلق، يقول ابن عربي: "إنما سمي النزول من الملائكة إلينا عروجاً، والعروج إنما هو لطالب العلو، لأن لله في كل موجود تجلياً ووجهاً خاصاً به يحفظه... ولما كان للحق سبحانه صفة العلو على الإطلاق، سواء تجلّى في السّفل أو العلو، فالعلوّ له. والملائكة.. إذا توجهوا من مقامهم لا يتوجهون إلا لله، لا لغيره، فلهم نظر إلى الحق في كل شيء ينزلون إليه، فمن حيث نظرهم إلى ما ينزلون إليه يقال تتنزل الملائكة، فهم في نزولهم أصحاب عروج، فنزولهم إلى الخلق عروج إلى الحق... فكل نظر إلى الكون ممّن كان فهو: نزول، وكلّ نظر إلى الحقّ ممن كان فهو: عروج[2].

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكّية، ج: 3، ص ص 342 – 343.

(2) سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، مرجع سابق، ص 575.

أ - المعراج رمزًا بسطاميًا:

إنّ رؤيا أبي يزيد المعروفة بمعراج أبي يزيد قصّة رمزيّة يتصوّر فيها طيرا يحمله ويعرج به إلى السّماء فيصف الملائكة والآيات التي يشاهدها في كلّ سماء يصل إليها حتّى ينتهي به الصّعود إلى السّماء السّابعة حيث يرى الرّسول ومن ثمّ يتّجه إلى الباري فينعم برؤية نوره والوصول إليه. ومعنى رؤيا البسطامي هو أنّه أُعطي ملكَ السّماوات وما فيها من آيات كبرى ولكنّه فضّل عليها السّفر إلى الحقّ والتوحّد بشهوده.

لقد أحلّ طائرا يقوده في عروجه إلى السّماء الأولى محلّ جبرائيل كما هي الحال في القصّة الأصيلة المرويّة عن الرّسول، هذا الرّمز الذي تردّد عند الحلاّج من بعده تحوّل عند العطّار رمزا جماعيّا تأنسنت فيه الطّيورُ فكنّت عن أشخاص متنوّعي المشارب والميول[1].

ليست قصّة المعراج إذن إلاّ تمثيلاً رمزياً عن الجدل الصّوفي بين الصّحو والسّكر والفقر والغنى والفناء والبقاء والهجر والوصل... أداةٌ فنّيةٌ تعبيريّة ملحميّةٌ مدلولها رحلةُ الإنسان بين المراحل المتباينة وخروجه منها أكثر تجدّدًا ونقاءً بالعودة إلى الأصل ثمّ الصّدور عنه من جديدٍ.

وهكذا ساهمت رمزيّة المعراج في تطوير مفهوم "الحقيقة المحمّدية" عند الصّوفيّة إلى حقيقة فكريّة وتجربة إنسانيّة استبطانيّة. قصة أشبه ما تكون بملحمة دينية من أدب الرحلات، وحينها خرجت من دائرة الحديث الذي يضبط الرواية وصارت لونا من ألوان الأدب الشعبي الديني بل من تراث الامم الحضاري.

ب - منطق الطّير معراجا عطّاريًا

منطق الطير عبارة عن منظومة رمزية تبلغ 4500 بيت نظمها فريد الدين العطار. موضوعها هو بحث الطيور عن الطائر الوهمي المعروف بسيمُرغ والطيور هنا ترمز إلى السالكين من أهل الصوفية، وأما السيمرغ فترمز إلى الله. تبدأ المنظومة كما

(1) نذير العظمة: المعراج والرّمز الصّوفي، قراءة ثانية للتّراث، ط: 1، دار الباحث، بيروت، 1982. ص 50.

هو العادة بجملة من المدائح في حمد الله ومدح الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة. والجزء المتعلق بالحكاية نفسها يبدأ بالبيت 500 من المنظومة نفسها وهو يشتمل على خمسة وأربعين مقالاً تنتهي بخاتمة. وتبدأ القصة بتوجيه الخطاب والترحيب بثلاثة عشر طائراً ينعقد بهم المجلس، فيقررون أنه لا بد لهم من أن يخضعوا أنفسهم لواحد منهم يجعلونه مرشداً لهم أثناء بحثهم عن العنقاء حتى يوفقوا في العثور عليها. ثم يختارون الهدهد ويأخذ الهدهد في مخاطبتهم بحديث طويل.

تأخذ بقية الطيور في سيرها للبحث عن السيمرغ حتى إذا سلكت أودية السلوك السبعة ومرت علي التوالي بوادي الطلب ووادي العشق ووادي المعرفة ووادي الاستغناء ووادي التوحيد ووادي الحيرة ووادي الفقر والفناء. والأبيات التي تمثل لنا هذه النهاية أبيات عجيبة، تمثل لنا تمثيلاً حسناً فكرة الصوفية المتعلقة بالفناء في الله.

ولمّا كانت هذه الرّؤيا تختصرُ آداب السّلوك على الطّريق الصّوفي وبلوغ وحدة الشّهود بين الخالق والمخلوق فقد وردت موجَزةً محافظة على تركيب القصّة وإطارها كما وردت في الأصول ولكنّها من حيث المضمون تطوّرت تطوّرًا كبيرًا وانتقلت من قصّة دينيّة تاريخيّة إلى قصّة رمزيّة تتجلّى عن معتقدات التصوّف من عودة الفرع إلى الأصل وتنعّم المخلوق بشهود الخالق[1].

لقد استفاد الصّوفيّة من قصّة المعراج فأخرجوها من إطارها القصصيّ كما جاء في السّيرة والنّسج الإخباريّ كما جاء في الحديث وغنموا معانيها الإيمانيّة والأدبيّة وشحذوها بطاقات رمزيّة جديدة ارتبطت أشدّ الارتباط بعقائدهم الصّوفيّة فكانت بديلا رمزيّا لمقاماتهم وأحوالهم. أو لنقل مسارا رمزيّا لسفر روحيّ يتطهّر فيه الإنسان من مادّة الأرض ويصعدُ في سماء النّفس وصولا إلى مصدر كلّ نور وحركة ومآل. فما العروج "إلاّ حركة مستمرّة ليست خاصّة بالرّوح الإنسانيّة فقط، بل إنّها تنتشرُ في العالم المخلوق بكامله"[2]. هو عبارة عن التحقق والوجدان، وهو منتهى سير المقربين مثلما هو قرب وتقريب وارتقاء وهو ليس حصراً على الحركة الحسية أي الترقي في

---

(1) نذير العظمة: المعراج والرّمز الصّوفي، مرجع سابق، ص 40.

(2) آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، مرجع سابق، ص 344.

السماوات، بل يحمل هذا اللفظ معاني عقلية كالتدرج في التطهر النفسي من ناحية، أو التدرج في التحقق بالعلوم من ناحية ثانية.

إنّ المعراج رمزا صوفيّا مُحيلٌ بداهةً على سيرورة مجاهدة وخلوة ومعرفة منتهاها التجلّي الإلهيّ على قلب العارف تجلّيا لايكون إلاّ على قدر علم العارف بنفسه، وعلمه بنفسه يتوقّف على ترقّيه في معراجه وعلى المرتبة الوجوديّة التي يصل إلى اختراقها. ووقوف العارف عند مرتبة خاصّة، يعني نقصا في علمه ونقصا في درجة التجلّي[1].

وملخص ما ذكرت آنفاً هو أن الصوفية يرون أن للكاملين منهم معارج روحية خاصة، توهب لهم من باب الوراثة المحمدية، وهي تختلف عن المعراج النبوي في أمور منها:

أ- المعراج النبوي كان في اليقظة بينما المعراج الصوفي امتداد مأخوذ من المعراج النبوي.

ب- المعراج النبوي كان بالروح والجسد معاً بينما يكون المعراج الصوفي بالروح فقط.

ج- المعراج النبوي كان فيه تشريع جديد، بينما المعراج الصوفي يكون فيه فهم جديد لذلك التشريع.

د- المعراج النبوي انتهى بالمواجهة مع الحضرة الإلهية مباشرة من دون أي واسطة، بينما المعراج الصوفي ينتهي إلى مواجهة الحضرة الإلهية من خلال الحضرة المحمدية المطهرة.

هـ- المعراج النبوي كان تشريفاً وتكريماً، بينما قد يكون المعراج الصوفي امتحانا لصدق الإيمان وثبات العزيمة في التوجه إلى الحقّ، كما الحال مع البسطامي.

إنّ للمعراج رمزا صوفيا وظائفَ ثلاثا هي:

1- **وظيفة دينية**: هي وظيفة أساسيّة تدخل في صميم ماهية المعراج، مدارها الانخراط في البناء الروحي، ذاك البناء الهرميّ الذي يستوي على قمتّه النبي ودعوته. معراجٌ لا يُكّلفُ اللّه فيه الأولياء العارجين نفسيّا وعقليّا بتشريع جديد

---

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين ابن عربي، ط: 1، دار التنوير للطّباعة والنّشر، بيروت - لبنان، 1983. ص 208.

على خلاف المعراج النبوي ذاك المعراج الحسّي والمعنوي الذي يحتذيه المعراج النبوي في بعده الروحي.

2- **وظيفة أدبية وفنيّة وجماليّة:** تؤثر أساليب القصّ في المعاريج -الأحداث واللغة والسرد والحوار -في القارئ، فتثير في نفسه انفعالات متنوعة، كالخوف والأمن والحزن والفرح، فيتقبّل حينها توليفة جماعها كتابة إبداعية مستطرفة ومعاني مُشرعة على أبعاد كثيرة.

3- **وظيفة معرفيّة تعليميّة:** هي تقدم المعرفة التي يكتشفُها الصوفي أثناء معراجه، فبعض قصص المعراج تتمتع بنزعة تعليميّة في مجال الممارسات الصوفية، وفي مجال الممارسات الحياتية في المجتمع، كالحث على مكارم الأخلاق، وتغذية فكرتي الثواب والعقاب، وتجسيد صلة الصوفيّين بالكون والإنسان؛ فالمعرفة أهم أهداف المعراج، ينقلُ الله العبدَ من مكان إلى مكان ليريه من آياته تباعا، وبالتّالي فالمعراج الصوفي معراج تعليم وعروج إلى مراتب عليا من العلم[1].

وهكذا نتبيّن أنّ رمزيّة المعراج رمزيّة مُشرعة على أبعاد كثيرة لها القدرة على التّوافق مع مقاصد وآفاق كثيرة سواء تعلّق الأمر بالمبتدئين أو السّالكين أو الواصلين.

ج – أصالة الرّمز في القرآن والسنّة

اعتبر ابن عربي القرآن والحديث دلائل حقّ وشواهد صدق على أنّ الرّموز إنّما هي من قبيل ما امتلأت به آيات القرآن من الأمثال التي يضربها اللّه للنّاس، ومن جنس ما أفاضت به عبارات الحديث من المجازات والكنايات والتّشبيهات. واستدلّ ابن عربي بقوله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للنّاس"[2]، معقّبا عليه بقوله: "فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنّما جاءت ليُعلَمَ منها ما ضُربت له وما نُصبت من أجله مثلا قوله تعالى: "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

(1) لمزيد الفائدة تنظر: وضحى يونس: القضايا النقدية في النثر الصّوفي حتى القرن السّابع الهجري، ضمن الموقع التّالي: www.tebyan.net

(2) سورة العنكبوت (29)/الآية: 43.

فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ"[1]، مفسّرا الزّبد بأنّه الباطل، وما ينفع النّاس بأنّه الحقّ، وكذلك ما ورد في قصّة مريم من قوله عزّ وجلّ: "فأشارت إليه"[2]. فإنّ الإشارة هنا قد كانت لمّا نذرت مريم للرّحمان أن تمسك عن الكلام.

ومثل الحديث الشّريف كمثل القرآن الكريم في الرّجوع إليه والاستشهاد به، فيما يؤيّد به الصّوفيّة منهجهم في الرّمز والإشارة، وذلك على نحو ما يُستشهدُ به من قول النبيّ: "إنّ من العلم كهيأة المكنون لا يعلمه إلاّ العالمون باللّه". وعلى هذا النّحو من فهم القرآن والحديث، ومن ردّ الرّموز والإشارات إليهما باعتبارهما أسّ الرّموز مضى الصّوفيّة في اصطناع الرّموز والإشارات نثرا وشعرا، لا قدرة على تذوّقها إلاّ لمن هو من أربابها[3].

د - أنواع الرّمز:

إنّ استقراء الرّموز الصّوفيّة من حيث صياغتها ومادّة تركيبها يكشف عن ثلاثة أنواع هي:

أ- **الرّمز الذّهنيّ**: ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيّا عاديّا لا يستمدّ من الواقع لأنّ معادله الموضوعيّ لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذّهن، حتّى يبدو النصّ كأنّه لا رمز فيه رغم كونه مبنيّا أساسا على رمز كبير هو اللّقاء بين الصّوفي واللّه، ففي نصّ للبسطامي يقول: "رُفعتُ مرّة حتّى أقمتُ بين يديه، فقال لي: يا أبا يزيد! إنّ خلقي يريدون أن يروك، قال أبو يزيد: فزيّني بوحدانيتك، حتّى إذا رآك خلقُكَ قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك، قال أبو يزيد:

---

(1) الرّعد (13)/الآية: 17.

(2) سورة مريم (19)/الأية: 29.

(3) محمّد مصطفى حلمي: كنوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري: محيي الدّين بن عربي – في الذكرى المئويّة الثّامنة لميلاده (1165 – 1240 م) – مرجع سابق، ص ص 39 – 40.

ففعل ذلك، فأقامني وزيّنني ورفعني، ثمّ قال: أخرجْ إلى خلقي، فخطوتُ من عنده خطوة إلى الخلق. فلمّا كانت الخطوة الثّانية غشي عليّ فنادى: رُدّوا حبيبي فإنّه لا يصبر عنّي"[1].

هي تراكيب لغوية عادية غير أنّها صيغت فنيّاً ومجازيّاً رمزاً للعلاقة بين الصّوفي وربّه، والأفعال "رُفعت" و"أقمت" و"زيّنّي"، كُلُّها أفعال تنتمي إلى التصورات الذهنية، ولكنّ سياقها يوحي بأنّها قائمة في الواقع وحقيقيّة بما فيها من إشارة إلى المكان والزمان والحركة. ويرى الجنيد أنّ الحوار المُبتكر في (قال لي: وقلت) هو من باب (الإشارة إلى مناجاة الأسرار، وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبّار بقوله: زيّنّي بوحدانيتك، يريد بذلك الزّيادة، والانتقال من حاله إلى نهاية أحوال المتحقّقين بتجريد التوحيد، والمفرّدين الله بحقيقة التفريد، وقوله: حتى إذا رآني خلقُك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك فهذا وأشباه ذلك تصف فناءَه وفناءَه عن فنائه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ولا خلق ولا كون كان). وكل ذلك مُستخرج من آيات الحب بين الله والعبد، ومن عطاء الله لعبده بتقريبه منه، ومن أحاديث النبي التي منها: "من أحبَّ لقاء الله تعالى أحبَّ الله لقاءَه"[2].

ب- **الرّمز الحسيّ**: فهو رمزٌ مباشر، يقع – غالباً– في كلمة واحدة، وهو رمزٌ مُكثّف في بيانٍ موجز، رمزٌ مُجنَّحٌ وطليق وعميق فنياً، كرمز الطير في نص البسطامي التالي: (ولـمّا وصلتُ إلى وحدانيته وكان أول لحظة إلى التوحيد أقبلتُ أسيرُ بالفهم عشر سنين حتى كَلَّ فهمي، فصرتُ طيراً جسمُه من الأحدية، وجناحُه من الديمومية) فالجسم رمزٌ للفناء والجناح رمزٌ للبقاء والأحدية إشارة إلى الكنزية القديمة والديمومة إشارة إلى ظهور تجليّاته، والديمومة هي تجليات الوجه قال تعالى: "كل شيء هالك إلاّ وجهه"[3] فالطير ليس

---

(1) عبد الحليم محمود: سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، ط: 2، دار المعارف، القاهرة 1985. ص 84.

(2) وضحي يونس: القضايا النقديّة في النثر الصّوفي حتى القرن السّابق الهجريّ، ص 109.
اتّحاد الكتّاب العرب: **http://www.awu-dam.org**

(3) القصص (28)/88.

الطير الطبيعي، إنّه طيرٌ معنويٌ، فضاؤه الذهن، ووسائل إدراكه القلب والذوق. معاني لا تُفسّر بوسائل التفسير العادية، أو بالاستناد على قواعد المنطق، بل بأفق صوفي حينها يُذاق ولا يُحْكَى.

وفي (طاسين الفهم) للحلاّج "الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال، ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حرارة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة"[1]، فالفراش هنا هم الصوفيون المؤمنون العارفون، إنهم كالفراش يطيرون حول مصباح الحقيقة، والمعرفة معرفة الله، والطريق الصحيح إلى الخلاص والمتمثل بالصباح، رمز الخلاص المعرفي والوجودي و"يعود إلى الأشكال"، إلى منْ لم يتلمّسوا الطريق بعد، يخبرهم عن أسرار رحلته عمّا رأى وسمع وعاش، ثم يعيش فرحته مُتوّجةً بالدلال، لأنّه حَظِيَ عند محبوبه الله بمكانة متميزة، والمصباح رمزٌ مفتوح على أكثر من احتمال فهو نور المعرفة، أو هو نور الحقيقة المحمّدية. حسب رأي الدكتور مصطفى حلمي حيث يصف نصوص الحلاّج بأنّها "نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاّج في الحقيقة المُحَمّدية، والنور المحمّدي وفيضْ أنوار العلم والحكمة والنبوّة من سراجه الوهّاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمدية، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه" (وفي الطواسين الكثير من الرموز المادية لمرموزات معنوية، وهي تتدرّج في الدقة والوضوح والإفصاح عن مرموزاتها، كالسراج والقمر والكوكب والبدر والغمامة والبستان والقوس،... "سرا ج من نور الغيب بدا، قمرٌ تجلّى، كوكبٌ بُرْجُه في فلك الأسرار، طلع بدرُه من غمامة اليمامة، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة... اسمه سبق القلم،.. فوقُه غمامة بَرَقتْ، وتحت برقه لمعت"[2]، فالسراج والقمر والكوكب.. رموز مادية من عالم الفلك لنور النبي محمد، والظهور والتجلي في إشارة إلى حقيقته والإشراق في إشارة إلى

(1) الحلاج: كتاب الطواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون وبول كراوس، مرجع سابق، ص 137.

(2) المرجع السّابق، طاسين السّراج، ص ص 133 - 134.

شريعته ألفاظ ترمز إلى الحقيقة المحمدية وإلى انبثاق فجر الرسالة المحمدية ونور تعاليمها.

ج- **الرّمز المجازيّ**: الرمز المجازي هو المعاني الثواني التي يعطيها المجاز، لأنّ المجاز هو التعبير غير المباشر وهو الإيحاء والإشارة ومنه الاستعارة والكناية والمجاز المُرسل، فبعض الرموز تنتج معان مجازية، كما أنّ بعض الصور البيانية تتكرر في نتاج الصوفيين، فتتحول إلى رموز، فالرمز المجازي مجال لتعدّد المعنى، لأنه ضد الحقيقة و"الحقيقة ما أُقِرّ على أصل وضعه في اللغة عند استعماله والمجاز ما كان بضد ذلك"[1]، يقول النّفري مثلاً: "أوقفني في التيه فرأيتُ المحاجَّ كلها تحت الأرض، وقال لي: فوق الأرض محجّة ورأيت الناس كلهم فوق الأرض والمحجّات كلّها فارغة ورأيتُ من ينظر إلى السماء لا يبرح من فوق الأرض ومن ينظر إلى الأرض ينزل إلى المحجّة يمشي فيها"[2]، فالتيه استعارة لأنّه مكان معنوي لا مادي يرى التلمساني أنّ "التيه هو تيه العباد في طلبهم السلوك إلى الله والمحجّة: مسألة من مسائل السلوك، والسالكون على قسمين: سالك بطريق الشرع وهم أتباع الأنبياء عليهم السلام، وسالك بطريق العقل وهم الفلاسفة"[3].

يرى أدونيس المجاز احتماليا لا يؤدي إلى تقديم جواب قاطع ذلك أنّه هو في ذاته مجال لصراع التناقضات الدلالية، لا يُولّدُ إلاّ مزيداً من الأسئلة، والمجاز في التجربة الصوفية هو حقيقة على صعيده الخاص"[4] ففي الصوفية تفريقٌ واضح بين الرمز والمجاز، فالمجاز بمعنى من المعاني هو مرموز إليه، وهذه الثنائية خاصة بالأدب

---

(1) المظفر بن الفضل العلوي (584-656هـ): نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: نهى عارف الحسن، ص 33، نقلا عن وضحي يونس: القضايا النقديّة في النثر الصّوفي حتى القرن السّابق الهجريّ، ص 110. اتّحاد الكتّاب العرب:
http://www.awu-dam.org

(2) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 137.

(3) عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي تصدير: عاطف العراقي، ط: 1، مركز المحروسة1997 ، مصر، ص 361.

(4) أدونيس: الصّوفية والسّريالّية، ط:1، دار السّاقي للطباعة والنشر، بيروت 1992. ص 144.

الصوفي، وبناءً على هذا فالشريعة مجرد رمزٍ للحقيقة، والظاهر رمز للباطن، والتنزيل رمزٌ للتأويل.

يحوّل المجازُ الأمرَ الباطن/المعنوي إلى أمر ظاهر حسي، ويُتيح للصوفيين تحقيق رغبتهم في الكشف، فالمجاز هو رؤى الصوفيين وابتكاراتهم اللغوية التي تعكس أفكارهم الوليدة، وعلاقاتهم الجديدة بعد أن اكتشفوا ذاتهم وعوالمها للمرة الثانية.

ويقدّم الدكتور نصر حامد أبو زيد مسوّغاً للانحرافات اللغوية الصوفية فيكشف عن وظيفة جديدة للغة هي إنتاج المعرفة "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذات، فإذا لم تكن اللغة مُلكاً للإنسان، ومُحصلة لإبداعه الاجتماعي فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد ظرف تُلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"[1]. ويكشف أدونيس أيضاً عن وظيفة أخرى للمجاز هي "الربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، والتوحيد بين المتناقضات"[2]. وهذا هو الهدف الأسمى الذي ينشده الصوفيون على مستوى الوجود كله. والصوفي يستعين بالرمز والإشارة للتعبير عن العالم الصوفي المُكتشف، فضلاً عن سبب آخر ذكره الدكتور عبد الكريم اليافي هو "أنّ المجاز يطلق الفكرة ويحرّرها في حين أنّ العبارة تُقيدها وتحدّها"[3].

12 – العلاقة بين الرّمز والمرموز إليه:

تعتبر العلاقة بين الرّمز والمرموز إليه إشكاليّةً كبيرةً في الخطاب الصّوفي، وذلك أنّ هذه العلاقة تخضع لحركيّة التّجربة الصّوفيّة وروحانيتها، فيغدو المرموز إليه في أحيان كثيرة هو ما تقصُرُ اللّغة المألوفة على التعبير عنها. ولهذا اعتبر ابن عربي الرمز وسيطًا تعبيريًا، يقول: "اعلم أن الرموز والألغاز ليست مرادةً لأنفسها، وإنما هي مرادةٌ

---

(1) نصر حامد أبو زيد: النصّ، السّلطة، الحقيقة، ط:3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997. ص 189.

(2) أدونيس: الصّوفية والسّريالية، مرجع سابق، ص 160.

(3) عبد الكريم اليافي: التعبير الصوفي ومشكلته، مطبوعات جامعة دمشق، 1981 – 1982. ص 61.

لما رمزت له، ولما أُلغز فيها"[1]. ومن ثم يعرف الرمز بقوله: "الرمز أو اللغز هو الكلام الذى يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده لنفسه"[2]. ومتى تدبّرنا هذا القول وجدناه يقيم مشابهة بين الرّمز وصاحبه، كلاهما وسيط مُشيرٌ إلى عوالم مباينة لعالم الظّاهر.

المصطلح الصوفي إذن عبارة عن مفهوم تصوّري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المريد السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، هي: التحلية والتخلية والوصال. وينقسم المصطلح الصوفي إلى دال ومدلول ومرجع، فالدال عبارة عن فونيمات صوتية، أما المدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الأصوات. وإذا انتقلنا إلى المرجع فهو الموضوع الحسي الذي تحيل عليه الكلمات. غير أنّ الكلمة الصوفية تتجاوز المعنى الظاهري الأول إلى المعنى الانزياحي. فكلمة "الخمرة" في المفهوم الصوفي تتعدى الدلالة الحرفية القدحية في الخطاب الديني الفقهي التي تتمثل في السكر والخبث والرجس لتأخذ دلالة إيجابية رمزية تحيل على الصفاء والانتشاء والامتزاج الوجداني والاتحاد بين الذاتين: العاشقة والمعشوقة داخل بوتقة عرفانية واحدة.

ويقصد بالمصطلح الصوفي أيضا تلك الألفاظ التي: "جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ..."[3]. ويعني هذا أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى طبيعة الصوفي وطبيعة الممارسة الذوقية ومن ثم، تصبح مصطلحات التصوف علامات سيميولوجية وإشارات رمزية دالة موحية لا يفهمها إلا السالكون المريدون والأقطاب الشيوخ والدارسون المتخصصون.

وعليه، فهذه الألفاظ الصوفية لا يمكن إدراكها عن طريق العقل أو الاستدلال أو البرهان أو عن طريق التجريد التأملي، وإنما هي مصطلحات لا يمكن استيعابها أو التحقق منها إلا عن طريق الذوق والقلب والوجدان والحدس وتأويل الممارسة

(1) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج: 1، ص 189.
(2) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.
(3) عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط:1، 1982، ص 174.

الروحانية وتحويل تجربتها السلوكية والعملية إلى دوال رمزية تقارب التجربة اللدنية بشكل نسبي ليس إلا. ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له ظاهر خاص بعامة الناس، وباطن لا يُدرك إلا بالكشف والذوق وهو خاص بالأولياء والمريدين ولا يفهمه سوى الخاصة.

وللمصطلح الصوفي أبعاد ثلاثة: البعد العملي يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية، والبعد الوجداني الذي يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية، والبعد النظري أو الفكري أو المعرفي الذي يقترن بالمذهب. وهذا ما يؤكده محمد كمال إبراهيم جعفر محقق كتاب "اصطلاحات الصوفية" للقاشاني عندما أشار في مقدمة الكتاب المحقق أن للمصطلح الصوفي ثلاثة جوانب أساسية: "أولها الجانب العملي وهو الطريق، وثانيها الجانب النفسي أو الشعوري أو الوجداني أو العاطفي وهو التجربة، وثالثها الجانب النظري أو الفكري أو التعبيري وهو المذهب"[1].

ويعني هذا أن المصطلحات الصوفية تصف لنا بشكل بارز ثلاثة موضوعات أساسيّة في مجال التصوف ألا وهي: الطريق، والتجربة، والمذهب. فالطريق يحيل على الرحلة والانتقال من عالم الحس والظاهر المادي المقترن بالدنيا إلى عالم التجريد النوراني والوصال الأخروي. في حين تشير التجربة إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات ورياضات ومقامات وأحوال. أما المذهب فيشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي والنظري العرفاني الذي يتكون من المريد والشيخ/القطب. والدروس التي تكمن في مجموعة من المقامات والأحوال يتدرج فيها السالك حسب قدراته الاكتسابية وما يسبغ عليه الله من فيوضات أخلاقية ومواهب ربانية. وهذا يعني أنّ ما لا ينقال هو وراء كلّ معرفة، فضلا عن أنّه لا يرضخُ لسلطة الشّكل، إذ لو تشكّل لاستطاع القلبُ أن يلتقطه وأن ينتسب فيه على نحو دائم.

وفي ظلال هذا السّمت فإنّ المستور أو المخبوء هو وحده الذي يتمتّع بالقيمة والأهمّية، لأنّه كنه الحقيقة أو صميمها الباطن. أمّا الباديات أو الظّواهر، فليست ذات بال، لأنّها ليست سوى الأصداف التي تختبئ الجواهر في بواطنها. إذن لا معرفة

---

(1) الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 5.

على الأصالة إلاّ المعرفة بالأسرار والمستورات، بل إنّ المعرفة ليست شيئا آخر غير البحث عن الحقائق في العمائق. إنّه أقرب إلى الحدس الشعريّ منه إلى الإبانة وهو ذو نزعة فنيّة أصيلة شديدة القدرة على الإيحاء ناهيك عن التّجريد. ولذا اعتقد النفري أنّ الرّامز والمرموز كليهما يمتدّان صوب اللّه، ولذا قال: يقول الربّ للعبد في المخاطبة التّاسعة والعشرين "**يا عبد، رمزت الرّموز إليّ، وأفصحت الفواصح فانتهت إليّ**"[1].

الرّموز إذن أمداء مفتوحة بإطلاق، إطلاق للنفس وفكّ لها من إسارها الموضوعيّ. فالإنسان المقمّط بنواميس الجبريّة مقيّد محدود، لا يتحرّك إلاّ لمسافة قصيرة جدّا، إذا ما قورنت بأمداء الكون اللاّمتناهية، لذا فقد طوّر خياله ليخترق العوائد وليجتاز المسافات السرمديّة التي يتعذّر اجتيازها بغير الخيال الشّاطح[2]. ولعلّه لهذا السّبب زعم الصّوفيّة أنّ الأولياء تطوى لهم الأرض فيعبرون المسافات المنداحة خلال ومضة عين.

والأحوال والمقامات هي في صميمها حالاتٌ روحيّةٌ واقعةٌ فوق طور العقل وما لا يمكن إدراكُه بالعقل يستحيلُ ادراكُهُ باللّغة. فالعلاقة بين الرّمز والمرموز إليه هي علاقة تحويل واستسرار، تتمحّض بموجبها المعرفةُ الحاصلةُ من الإدراك الوجدانيّ إلى الإدراك البلاغيّ غير أنّ هذا التحويل يكتنفه نوعٌ من التشفير يجعل الحديث عن المطابقة بين الرّمز والمرموز إليه أمرا عبثيا.

نستدلّ على ذلك ببعض الرّموز التي تتجلّى في تعابيرَ ماديّةٍ من مثل القباب والأطلال والرّسوم والرّبوع والأنسام والحبيبة والهجر والصدّ والبعد والمناجاة والخمرة والألحان والنّديم والكأس هي كلّها رموز منزاحةٌ بالكلّية عن دوالّها الأولى في متونها الأصليّة لتشير إلى معانٍ أو مقامات أوأحوال صوفيّة. العلاقة بين الطّرفين في مستواها الأوّل تقاربُ المشابهةَ لاسيما إذا كانت صورا رمزيّة هي عبارة عن كنايات واستعارات وتشابية تنوب فيها التّعابيرُ المجازيّةُ عن المعاني الحقيقيّةِ والإشارةُ والتّلويحُ عن التّصريح

(1) المرجع السّابق، ص 184.
(2) يوسف سامي اليوسف: مقدّمة للنفري، دراسة في فكر وتصوّف محمّد عبد الجبّار النفري، ط: 1، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997. ص 130.

والتّوضيح. أمّا في المستوى الثاني فإنّه متى تحوّل الرّمزُ إلى علامة طلسم أو ترسيمة حروفيّة فإنّ المرموز إليه يصير طبعُهُ من طبع الرّمز معتمًا مغربًا إلاّ على قلّةٍ من الخلصاء ممّن يفكّون المعمّى ويحلّون مغاليقه.

أ – الرّمز بوصفه تقاطعا بين معايشة التجربة والإخبار بها

يعتبر النصّ مقاربة لفظيّة لاحقة على التجربة، إخبار بها وإشراكٌ للقارئ في العلم بها والتحبيب فيها، وبهذا الاعتبار ننظر للنصّ الصّوفي بما هو تمثيل لغويّ لمعرفة تمّ اكتسابها وتذوّق حلاوتها بعد سلسلة رياضات ومجاهدات، أي هو ترجمة على مستويين: ترجمة لفظيّة تعبيريّة وترجمة وجدانيّة كشفيّة.

يمثّل المستوى الأوّل مستوًى كلّيا يتعلّق بالقدرة على الكلام بصفة عامّة وهذه القدرة اللّغويّة العامّة عباريّةٌ بدرجة أولى. ويمثّل المستوى الثّاني البعد الذّاتيّ في التجربة، حيثياتها بما هي فرديّة لا ينخرط فيها الأغراب بحالٍ.

وإنّ بتوفّر المستويين تنشأ الحاجة إلى صوغ نصّ/رمز مستقلّ عن الأنماط الأخرى، كما تنشأ اشكاليّة التّوفيق بين المعرفة اللّغويّة والقصد الصّوفي وكفاءة المتقبّل، تقاطع نراه سببا رئيسًا في اشكاليات التقبّل التي رافقت النصّ الصّوفي منذ بداياته، لأنّ الرمز ما هو إلاّ عالمٌ وسيطٌ، مرآة لعالم آخر هو الرّامز/الوجود/الحقّ...

غير أنّ الرّمز/العالم الوسيط ليس واحدٌ ولا هو مضبوطٌ تُحيط به العبارة، إنّه شاطح متغيّرٌ مبتكرٌ، محكوم بطرق إخبار عديدة منها القصّة والشّعر والكرامة... وقد يبدو شفويّا أو مكتوبا أو منقولا، وفي الحالات جميعها نقف أمام معظلة حقّة هي سلامة الرّمز من تحريف الرّواة والورّاقين زيادة أو نقصانا تحريفا أو تبديلا ناهيك عن أفاعيل الفقهاء والسّاسة وهي جميعها وسائل تجعل الرّمز مثار شكٍّ وريبة.

وإذا سلّمنا بأنّ التّجارب الصّوفيّة اشتركت جميعها حول نفسْ الموضوع مهما كان الفارق الزمنيّ بينها كبيرا فإنّا نرى رموزها تخضع لمقاييس غير ثابتة، محكومة بذاتيّة الصّوفي وبحيثيات العوامل التّواصليّة رغم ثبوته الماديّ نصّا مكتوبا. وهكذا تتمثّل قراءة الرّمز وتأويله ابداعا لمداليله وإحياء جديدا للتّجربة أو لنقل ببعض التبسيط إنّها نتيجة تبادل خصيب بين الرّموز والقراءة.

ولـمّا كانـت التجربة برمّتهـا منفتحـة على المعنى البـاطنيّ للوجـود كلّـه، انفتاحـا مرهونا بالقدرة على التّواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، فمن الطّبيعيّ أن تمثّل التّجربة الصّوفيّة تجربة موازية لتجربة "الوحي" النبويّ. الفارق بين تجربة "النبيّ" وتجربة "الصّوفي" أنّ التجربة الأولى تتضمّن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبويّ بالاتّصال بنفس المصدر هو مهمّة "العارف" في التجربة الصّوفيّة. هذا التّشابه والتّوازي بين التّجربتين يؤسّس تشابهًا لغويًا، فكلام اللّه الموحى به إلى الرّسل والأنبياء يكشف ويصرّح من ناحية، ويخفي ويومئ من ناحية أخرى. إنّه يكشف ويُصرّح بما هو خطاب للنّاس كافّة، وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول النّاس وأفهامهم، لكنّه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائمًا لانفتاح المعنى في الزّمان والمكان.

هذا التّشابه بين التجربتين الصّوفيّة والنّبويّة أفضى إلى تشابه الخطاب الصّوفي من حيث بنية لغته التّعبيريّة بالخطاب القرآنيّ. ويمثّل التّفسير الصّوفي للقرآن الكريم مجال التقاء التّجربتين: فمهمّة التّفسير "كشف المعنى" الخفيّ الذي تمّت صياغته في اللّغة الإنسانيّة بكلّ ما تعانيه من قصور في التّعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان "الوحي" يجسّد التقاء المطلق بالنسبيّ فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللّغة، في اللّغة تنزّل الإلهيّ إلى الإنسانيّ، من هنا كان الوحي "تنزيلا" وكان على اللّغة الإنسانيّة أن تحتمل ازدواج بنيتها الدّلاليّة[1].

للرّمز بهذا الاعتبار صبغة ديناميّة نامية متفاعلة باطّراد بين مقتضيات التجربة ومقتضيات التعبير وهو ما يعني أنّ مقاصد الرّمز لا يمكن ضبطها بدقّة ولا التكهّن بمصيرها الذي ستلاقيه، ولا نوعيّة المتقبّلين الذين سيتولّون درسه، إنّما هو مشاريع أجنّة مُقدّرٌ لها أن تنمو داخل أكوان معقّدة ومتشابكة من الأذهان والأفهام وهو ما سنتدبّره لاحقا.

ولـمّا كانت التجربة نامية باطّراد فإنّ الخطاب المعبّر عنها نامٍ بدوره، ونرى ذلك عبر مراحل ثلاث اصطلحنا عليها بما يلي:

---

(1) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 2002. ص ص 138- 139.

- **مرحلة الاستثمار**: هي توظيف للخطاب التقليديّ ونراه في بدايات التّجارب على نحو تعليميّ كما الحال عند الحسن البصري (ت 110 هـ) وإبراهيم بن الأدهم (ت 162 هـ) والفضيل بن عياض (ت 187 هـ).
- **مرحلة الشطح**: وهي مرحلة لم يسلم أهلها لأن الخطاب الشاطح عاش متهما دائما لكونه خطاباً صدامياً بما يحمله من معان مستشنعة في الظاهر، لايبدو لناظرها انطواؤها على مخفيات معنوية هي المرادة دون الظاهر الشاطح، كما هو الحال في بعض كلام رابعة العدوية (ت 180 هـ)، ثم البسطامي (ت 261 هـ) والشبلي (343 هـ).
- **مرحلة الابتداع**: هي امتداد طبيعيّ للمرحلة السّابقة، مرحلة مهّد لها البسطامي ثمّ رسّخ قواعدها الحلاّج بوضوح في كتاباته التي استغلقت على فهوم الناس خواصهم وعوامهم، حتى روي أن بعض شيوخ التصوف كانوا يستثقلون كلامه. مرحلة كان الطّلسم ذُروتها.

إنّها في رأينا مراحل لغويّة ساوقت التجارب بدايةً من عتبة المريد التّابع الطّائع بائع إرادته مرورا بالصّوفي الخائض لغمار التّجارب وقد استغنى عن شيخه مصباحا له وصولا إلى أن يكون هو المصباح.

فما الهدف من الرمز إذن إلاّ التعبير عن التجربة لا بما هي واقعة آنيّا بل بما هي حدث مُتذكّر بتكتّم وتحفّظ لاعتبارات/مسلّمات ثلاث هي:

- التجربة الصّوفيّة تُعاشُ ولا تنقالُ.
- التعبير يخون التجربة لا محالة.
- فعلُ التذكّر لا يُمكن له بحالٍ -مهما علت جودته- أن يكون أمينا في استرجاع التجربة كتابيّا.

معطيات تحيلنا مباشرة إلى ثنائيّة مركزيّة جامعة هي:

- النص/Text يعني بنية الخطاب الداخلية التي تتآلف منها الرّموز والمفردات والتراكيب والجمل...
- السياق/Context ويعني دراسة الخطاب في ضوء الظروف الخارجية والمؤثرات المباشرة عليه وظروف إنتاجه، وهو ما نسميه بتحليل السياق بما هو عاملٌ

أساسيّ في صياغة الرّمز والتّجربة على حدّ سواء.

إن معالم المقاربة التداولية تظهر جلية في هذا الإطار البحثيّ وذلك من خلال الحديث عن ضرورة استعمال الرّموز اللّغويّة أو التعبيريّة لصوغ النصّ الصّوفي بالتوازي مع ضرورة تمثّل الحقائق والموجودات بما هي رموز لأسرار كامنة خفيّة، أي أنّ المحصّلة هـي تفاعـل خصيب بـين ضربين مـن الرّمـوز: رمـوز تعبيريّة ورمـوز إلهيّة في سياق أمّ/شامل هو الوجود.

وأيّا كـان منظورنـا إلى الرّمـز والتجربـة والتعبير فهـم أدلّتنـا في الأصـول/اليـنابيع ودليلنا إلى الوقوف على التيّارات الثّقافيّة في تلاقيها وفي حركتها التّبادليّة من حيث التّأثير والتّأثّر، بين الأنا والأنت وبين الماضي والحاضر وبين الأفق الفرديّ والآفاق الأخرى إنّها وجهة رمزيّة عرفانيّة لا يتأتّى معها عزلُ التّعبير الشّعريّ عن مقوّمات التّجربة الصّوفيّة، لأنّهما في نهاية الأمر يُحيلان على تضايُفٍ بين البناء الشّعريّ في رمزيته العرفانيّة، وبين التصوّف باعتباره علاقة ديناميّة حيّة بين الإلهيّ والإنسانيّ.

وسـواء ألقرنـا بكفـاءة الرّمـز تعبيريّـا أو اعتبرنـاه قاصـرا عـن إدراك التجربـة أو الإحاطة بها فإنّ توفّر النصوص الصّوفيّة -على اختلافاتها- هو في حدّ ذاته محاولة وصفيّة للتّجارب بعضها بدا ذا طابع تفسيريّ تعليميّ مُوجّهٌ إلى المقبلين على التصوّف حُبّا أو مُمارسة أو اطّلاعًا، وبعضها اتّخذ بعدًا تنظيريّا تقعيديّا، وبعضها اتّبع منهجًا توفيقيّا بين مقتضيات التجربة وبين النصّ القرآنيّ والنصّ السنيّ، أمّا البعض الآخر فكانت نصوصه أنساقا مُباينةً لغيرها أيّما مُباينة فبدت مِحرارا أمينا للتجربة دون تحرّز من الفقهاء ولا السّاسة ولا الشّيوخ. وهنا تحديدا بدت الرّموز ناصعة مبتكرة وغير مسبوقة خرجت من أسر مضامينها القديمة، بل إنّ الكثير منها تمّ تخليقه على غير مثال، وهنا تحديدا تصل القراءة ذروتها من الصّعوبة والإلغاز بل والتعمية كما سنرى لاحقا.

ب - الرّموز أجنّة تنمو باجتهادات القرّاء

إنّ فهمنا الرّمز الصّوفي في وقتنا الرّاهن ليس بأيّ حال من الأحوال مضمونه الأوّل/وجهته الأولى التي صدر عنها بل هو جماع قراءات وتأويلات كثيرة تضافر فيها

العرفانيّ والأخلاقيّ والجماليّ والنقديّ وانضافت إليها أذواق فرديّة وأمزجة ذاتيّة ناهيك عن آليات الفهم والتأويل التي كثيرا ما تلوّنها المذاهب وتوجّهات الفرق. إنّها سيرورة حياة يتبلور فيها الرّمز عبر مراحل.

ومن خلال هذا التفريق بين الرّموز أجنّةً والرّموز نامية متطوّرة متبلورة في آفاق المتقبّلين يتسنّى لنا القول بأنّ الصّوفي ليس هو وحده المسؤول عمّا يقوله الرّمز ويصوغه، إنّما هو تفاعل مستويات متداخلة تنشئ جميعها معنى الرّمز، ومن ثمّ فإنّ الرّمز ليس هو المثال الوحيد على تعدّد الأصوات بل إنّ تعدّد الأصوات صفة في الخطاب بقطع النّظر عن نوعه.

إنّ القارئ إذ يعبّر عن فهم/رأي/موقف فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبّرا عن رؤية منسجمة تذوب داخلها مصادر متنوّعة لإنتاج الفهم، هي مرجعيات وخلفيات تتجلّى من خلال طبيعة المنزع الفكريّ والثّقافي والاجتماعيّ للقارئ. وهو إذ يعبّر عن فهمه/تصوّره فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبّرا عن وضعيّة المتلفّظ ودوره في إنتاج الأعمال المتضمّنة في القول/actes illocutoires[1] نعني بذلك البعد الحواريّ على مستوى التقبّل والقراءة والفهم، بُعد يُغنيه ويُخصّبه أيّما تخصيب انفتاح الرّمز وقابليته غير المحدودة للفهم والتدبّر.

إنّ اعتبار الرّموز أجنّة مردّه انطواءها على خصيصة الكلام البشريّ، كلام يقوله المتلفّظ به ولكنّه يُحيل على كلام الآخرين، ومرجع ذلك إلى طبيعة الكلمة، فهي علامة على التّحاور والتعدّد على مرّ العصور، يصعب أن تجد لها معنى نهائيّا أو حقيقة منتهية، وإذا كان لها حقيقة ما، فهي ليست حقيقة تتأسّس داخل الخطاب وإنّما هي حقيقة ذات صلة بالبعد التّاريخيّ للكلام. ويفترض هذا التصوّر أنّ قارئ الرّمز حاضر في الرّمز حضورا قبْليّا سابق للرّمز ولاحق عليه، إنّه الجزء الحيويّ والعصب النّابض لكلّ رمز بحسب الإطار الثقافي والاجتماعيّ... الذي يعيش فيه القارئ.

وبهذا الاستتباع لا يكون الرّمز بنية مغلقة ملكيتها للصّوفي مطلقة بل هو فرضيّة تأويليّة مؤجّلة لا يكتسب دلالته إلاّ إذا قرّر قارئ ما أن يكتشفه. بمعنى أنّ القراءة

(1) Canivez-Mirna Valvic: La polyphonie: Bakhtine et Ducrot, in Poétique, ne 131; septembre 2000. p. 371.

ليست ذلك التقبّل السّلبيّ للمعنى، وعليه فإنّها "أشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود، إنّها فعل خلاّق يُقرّب الرّمز من الرّمز ويضمّ العلامة إلى العلامة ويسير في دروب ملتوية جدًّا من الدّلالات نصادفها حينا ونتوهّمها حينا فنتخلّقها اختلاقا، إنّ القارئ وهو يقرأ يخترع ويختلق ويتجاوز ذاته نفسها مثلما يتجاوز المكتوب أمامه. إنّنا في القراءة نصُبّ ذاتنا على الأثر وإنّ الأثر يصُبّ علينا ذواتًا كثيرة فيُرَدّ إلينا كلّ شيء فيما يشبه الحدس"[1].

فعل قراءة الرّمز إذن ما هو في نظرنا إلاّ إنماء لبعده الجنينيّ، إنتاج ثانٍ له وهذا الإنتاج هو عمليّة الإبداع التي يمارسها القارئ، وقد وصفها ولفغانغ آيزر/ Wolfgang Izer (192-2007) بـ "التّفاعل الدّينامي بين النصّ والقارئ حيث النصّ يُجاوز نفسه ممتدًّا في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته ممتدًّا في النصّ"[2]. ولهذا تحديدا عدّ آيزر – وهو المنظّر الأكثر تمثيلا لجماليات التقبّل–القراءة إبداعا للنصّ بل مكوّنا مركزيّا في تكوينه الدّاخليّ "ففعل القراءة هو الذي يُولّد الدّلالة النصّية التي لا تُقدّم إلاّ على أنّها نتيجة للحدث المتبادل بين الإشارات النصّية وأفعال كفاءة القارئ"[3]. أي أنّ التّفاعل بين النصّ والقارئ هو الضّابط الأساسيّ لعمليّة القراءة بما هي نوع من التّواصل بينهما.

ولمّا كان الرّمز كتومًا ضنينا بمضامينه فإنّ جهدَ القارئ يكون مضاعفًا إذ ليس تدبّره منحصرا فيه بل يمتدّ إلى مداليل أعمق يستنبطها من المسكوت عنه أو "بياضات النصّ" وفق تعبير رومان انغاردن/Roman Ingarden (1893–1970)[4]. بياضات تمنح النصّ انفتاحا تأويليّا كبيرا ذات قابليّة للتكيّف، أو لنقل لمطاوعة قرّاء

---

(1) حسين الواد: قراءات في مناهج الدّراسات الأدبيّة، ط:1، دار سيراس للنشر، سلسلة اجراءات، تونس 1985، ص 70.

(2) نادر كاضم: المقامات والتلقي، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 2003 ص 26.

(3) خوسيه ماريا. ب. إيفانوكس: نظريّة اللّغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو حمد، ط:1، مكتبة غريب، القاهرة 1987. ص 132.

(4) تنظر: عبد العزيز طليمات: الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولفغانغ إيزر، دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 6، خريف – شتاء 1992، ص 58.

كثُر. وما ذلك في نظرنا إلاّ لانطواء منظومة النصّ الصّوفي على خصائص عدة يتضح أهمها في جعل النصّ الصّوفي رهينا بمتقبّليه، لأن هندسة بناء أنظمته اللغوية جاءت بشكل تركيبيّ مكثف ذات شفرات متعددة متباينة.

إن المعنى الصّوفي إذن لحظة غير مكتملة في النصّ الصّوفي، لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي. وهذان الفعلان المترابطان يتطلبان فاعليْن مختلفيْن هما المؤلف والقارئ. ففي القراءة يتقابل الرّمز الصّوفي المكتوب مع القارئ الذي هو بدوره رمز كبير فتقع الاستجابات والتجاوبات وتتم التدخّلات والتداخلات، فينبثق الفهم وينبثق التأويل، وإذا كانت قوة الرّمز تكمن في قدرته على إغراء القارئ وجره إلى عالمه كي يحقق هويته ويبرز معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثل في إغناء الرّمز وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزوناته الثقافية والمعرفية المباشرة وغير المباشرة.

فما النص الرمزيّ على صورته الخطية إلا الظاهر، أما الباطن فهو النص الغائب الذي يتعالى عن مقتضيات السياقات اللغوية والإيقاعية، نصّ لا يملك زمامه إلاّ صاحبه أوان التجربة أمّا متى حبّره/كتبه صار -في رأينا - نسخة ممسوخة غامضة يجهدُ القارئ أيّما جهد في تدبّرها فهما وتفسيرا وتأويلا منطلقا من عناصر غير محددة ليعيد بناء معانيها من جديد بما يتناسب مع أفقه الخاصّ.

إن القراءة إذن عديلة الكتابة في إنتاج المعنى الصّوفي وتفعيله، وربما زادت عليها في استشفاف مراميه وتحقيق أبعاده عبر الأزمنة المتعاقبة والثقافات المتباينة لأنها تشرك معرفة القارئ بمعرفة الكاتب، وتسقط خبرات الأول على تجارب الثاني فتُحَصّل تحقيقا ديناميكيا لإنتاجية جديدة ومتجددة، وعليه فالقراءة ليست هي ما يجود به المكتوب فقط، وإنما هي توسعة له وانزياح عن حرفيته وملاحقة لما يندس تحت ثناياه وعبر بياضاته[1]. ومن ثمّ تتجلّى القراءة عملا منجزا بين بياضات الخطاب الرّمزيّ بل وبين بياضات الحروف والطّلاسم، عملٌ ينجزه القرّاء المتعاقبون وما البياضات إلاّ مسافات ذهنيّة قطعها الصّوفي بدءا وأخفاها بالعبارة أو لنقل طلسمها وترك للقارئ التكفّل بفهمها وإفهامها. ولمّا كان ذلك قد يُخلّ بسمْت الصّوفي وأسراره التي يضِنّ بها فقد بدت القراءة غير مأمونة العواقب، لأنّ ملء البياضات قد لا يوافق انتظارات

---

(1) Wolfgang Iser: L'acte de lecture Théorie de l'effet esthétique; p. 199.

الصّوفي أو انتظارات الفقيه أو انتظارات السّياسيّ ولأنّه -وببساطة -يخدم مقصد القارئ رغم كوْنه من إنجاز الصّوفي. وهو ما جعلنا نعتقد أنّ الرّموز أجنّة يُخلّقها الصّوفي وينمّيها القارئ.

الخاتمة

آن لنا أن نوجز ما حلّلناه في النقاط الموجزة التّالية:

- الرّمز الصّوفي هو أمارةٌ على لحظة خاصّة، يزخر بالمعاني الكامنة غير المعلنة صراحةً.
- يشتغل كلّ من الرّمز ممكن التأويل والرّمز المعمّى/الطّلسم على مغايرة جميع الرّموز والنّصوص.
- تشكّل الرّمز وفق صيرورة معرفيّة مدارها تواصلٌ وجدانيّ مع الحقّ، وهو في رأينا أصدقُ تطبيق للمثل الذّائع "لكلّ مقام مقال". فما انبثاقه واكتناز المعنى فيه ودلالاتُه المعجميّةُ والسّياقيّةُ إلا دليلاً على ذلك.
- إنّ مجال الرّمز الصّوفي لا يمكن عدّه مجالا مألوفا، فهو يُضادُّ المجالات المألوفة واقعيّة كانت أو متخيّلة إذ هو في ذروته يتمتّع بطابع الحلول أو الإشراق في إطار ذاتيّ كتوم.
- إنّنا نعدّ الرّمز صورةً شبيهةً لصاحبه، فمثلما أنّ الصّوفي يتفرّدُ بذاتيّة حلوليّة في فضاء مطلق لا يسبر أغوارهُ إلاّ هو، فإنّ الرّمز يتفرّد بمداليل مُستَغلَقةٍ مُرائيةٍ قد يكون العماءُ فضاءها المُطلَقَ.
- إنّ لحظة التوتّر/الشطح وجدانيّة كانت أو جسديّةً هي ذاتِ طابعٍ معقّدٍ والبحث فيها رافدٌ مهمّ للإحاطة بالرّمز بما هو ذاتيّ متعالٍ عن كلّ توافقٍ لإدراكه والإحاطة به.
- قد يتمحّض الرّمز الصّوفي نسقًا إشاريّا حروفه وحركاته وتنقيطُهُ علامات سيميائيّة.
- الرّمزُ مُجاوزٌ أساليب الكتابة العربيّة نثرا وشعرا لأنّها تقوم على المواضعة بينما يقوم هو على المغايرة.

- إنّ استكناه الرّمز يستوجبُ نظرًا فاحصًا في سيرورة حياة الصّوفي: بدءًا ومآلا، قولا وفعلا، حِلاً وترحالا... من جهة، وفحصًا لسيرورة الكلمة الرّمز من قبْلِه ومن بعدِه ناهيك عن كيفيّة تمخّضها إلى رمز شكليّ.
- الرّمز الصّوفي استجابةٌ لحالة تتداخلُ فيها الحواسّ والمهاراتُ والمَلَكاتُ على نحوٍ غريبٍ فيحيلُ على جمالياتٍ تعبيريّةٍ مذهِلةٍ مدارُها الأوحد والحصريّ تجربة الإيمان الكبرى.

- III -

في مفهوم الإغراب

1 - الإغراب لغة واصطلاحا

الإغراب لغة: مصدرُ أغرب يغربُ، قال الأصمعيّ: أغربَ الرّجلُ إغرابا إذا جاء بأمر غريب[1]. والغريب الحادث الطّريفُ البعيدُ، ذلك أنّ "الخبر المـُغرب: الذي جاء غريبا حادثا طريفا. ورجل غريبٌ: بعيدٌ عن وطنه... والغريب: الغامض من الكلام، وأغرب الرّجلُ إغرابا إذا جاء بأمر غريب[2]. ورمى فأغربَ أي أبعد المرمى. وتكلّم فأغرب إذا جاء بغرائب الكلام ونوادره. وغرُبت الكلمة أي غَمُضت فهي غريبة[3]. ويدخل في معنى الغريب، كل ما هو نادر، أو حوشي، أو مشكل[4]، والغريب كلّ ما خالف المألوف والقياس ومما لا تندرج فيه شروط الفصاحة، من تناغم الحروف واستخفافها[5].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة "غرب".

(2) المرجع نفسه.

(3) أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت 538هـ): أساس البلاغة، ج: 2، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1998. ص 159، مادة "غرب".

(4) ننظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، مقدمة المحقق، الصفحة (ج).

(5) ننظر:- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم – منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط:1، 1952. ص 84/55.
عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمّد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني، جدّة. 1991. ص 90.

الإغراب اصطلاحا: عدّ النقّاد الإغرابَ منزعا ضروريّا لإنتاج الجِدّة والتميّز، فالجميل أدبيّا وفنيّا هو قرين المغرِبِ أي ما لم يكن تقليدًا لسابقٍ وذلك لسبب بسيط هو أنّ ذائقة المتقبّلين "موكَلةٌ بتعظيم الغريب واستطراف البعيد"(1).

والإغراب قديم قدم النّصوص منظومة ومنثورة، وقد شغل الكتّاب والنقّاد على حدّ سواء وقد عدّ النقّاد الإغراب منزعا ضروريا لإنتاج الجدّة والطّرافة في النصّ الأدبيّ. مثلما انشغل المفسّرون بالمغرب من ألفاظ القرآن – خاصّة الحروف المقطّعة أوائل بعض سوره – وعدّوها وجها من وجوه إعجازه.

غير أنّنا حين نبحث في كتب النقد عن الإغراب باعتباره ظاهرة جماليّة وظّفها الأدباء في أساليبهم الفنّية من أجل منحها سمات جماليّة خاصّة، فإنّنا لا نعثر إلاّ على شذرات لا تتعدّى في أحسن أحوالها الصّفحة أو الصّفحتين، وهي في أغلبها تقترن بالرّداءة والتكلّف والمعاظلة والتعقيد وغيرها من الصّفات التي تشكّل خللا فنّيا يُفقد الخطاب قيمته الأدبيّة، ممّا يجعل الذّوق العربيّ ينشأ على مجّه وإبعاده من الحقل الجماليّ، ويربط جودة الخطاب الأدبيّ بخلوّه منه، بل قد يُستهجن نصّ بأكمله لأنّ صاحبه وظّف كلمة غريبة أو تركيبا غير خاضع للمقاييس التي وضعها اللّغويون، ولعلّ السّبب في ذلك أنّ القدامى لم يربطوا الإغراب بسياقه فتتكشف لهم أبعاده الجماليّة، بل اكتفوا بالوقوف عند جرسه ومطابقة تأليفه للمقاييس التي حدّدوها، أو أنّهم نظروا إلى الشّعر من خلال وظيفته المرجعيّة، فألحّوا على وضوح عناصره وملاءمتها لمقتضى حال المتقبّل.

ثمّة إذن حكم بتجريد الإغراب من أيّ وظيفة جماليّة وإنكار أن يضفي على النصّ سمات فنّية تسهم في جماليّة دلالاته، إلاّ أنّه لا يمكننا أن ننفي نفيا قطعيا وجود بعض الآراء النقديّة القديمة تدلّ دلالة واضحة على تنبّه أصحابها للأثر الجماليّ الذي تحقّقه هذه الظّاهرة، من مثل عبد القاهر الجرجاني في كتابيْه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" يفرّق بين التّراكيب الغريبة التي تضفي أثرا جماليّا على الخطاب وبين تلك التي يسمّيها التعقيد أو المعاظلة والتي تحول دون تحقيق الخطاب وظيفته

---

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط:7، مكتبة الخانجي، مصر، 1998 ج: 1. ص ص 89 – 90.

الجماليّة[1]، كما نجد ابن الأثير في "المثل السّائر" يتدبّر الإغراب ضمن باب الوحشيّ في صناعة النظم والنثر ويقسّمه إلى قسمين أحدهما غريبٌ حسنٌ وثانيهما غريبٌ قبيحٌ[2]، المعيار في ذلك خصائص وهيئات وعلامات إذا وُجدت عُلم حَسَنُ الألفاظ من قبيحها[3].

وذهب الجاحظ إلى اعتبار الإغراب ضياءً يزيد السّراج سطوعا "لأنّ الشيء من غرُب معدنُهُ أغربَ، وكلّما كان أغربَ كان أبعدَ في الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم كان أطرفَ، ، وكلّما كان أطرفَ كان أعجَبَ، وكلّما كان أعجب كان أبدعَ... والنّاس موكّلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد"[4].

أدبيًا يبدو الإغراب مطلوبا لأنّه مثارُ دهشةِ المتقبّل سامعا أو قارئًا وبالتّالي فهو انزياح عن كلّ ما هو مألوفٌ مُكرّرٌ ما عاد -لتقليديته - يربك ذائقة المقبلين عليه. "فالغريب هو ما يأتي من خارج منطقة الألفة، وهذا يعني أنّ التعوّد ألفة تحتاج أبدًا إلى من يخترقها من خارجها[5].

بهذا المنظور، مقبولٌ أن يلجأ الشّاعر إلى "التعقيد والتعمية" وأن يقول كلاما يضِلّ المستمع في فهمه، بل يذهبُ في نحو من التركيب لا يهتدي النحو إلى إصلاحه، وإغراب في الترتيب يَعمَى الإعرابُ في طريقهِ"[6]. غير أنّ المحاذير كثيرةٌ فالجرجاني مثلا يرفُضُ التعمية رفضا جازما مسلّمًا بأنّ اللّفظ غايتهُ الإفهامُ والبيان لا غير. ولهذا تحديدا أنكر على الشّعراء المحدثين حبّهم الإغراب والالتذاذ به.

نخلُصُ إذن إلى وجود تحفّظات نقديّة جمّةٍ حول الإغراب بما هو طمسٌ للتّواصل وتغليقٌ للدّلالات. لنتبيّنْ ذلك في الرّمز الصّوفي.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق. ص ص 393 – 394.
(2) ضياء الدين ابن الأثير: المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تقديم وتحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة (ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السّائر لابن أبي الحديد)، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة(د – ت). ص 175.
(3) المرجع السّابق. ص 171.
(4) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق، ج: 1. ص ص 89 – 90.
(5) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسة بنيويّة في الأدب العربي، ط: 3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006. ص 49.
(6) الجرجاني: مرجع سابق، ص 112.

2 - الإغراب بداهة

لئن كان الإغراب من مستلزمات النص الأدبيّ عمومًا والشعريّ خصوصا، يلجأ النّاظم بموجبه إلى الانزياحات والمجازات والكنايات والتّوريات وغيرها من الأساليب البلاغية بغية الاشتغال على الدلالة البعيدة للمفردة، فإنّه في التجربة الصّوفيّة لا يكون ملاذًا قصديًا بل بداهة تعبيريّة فما يعيشه الصّوفي العاشق من مواجيد ومنن وشطح لا تفيه سنن التعبير حقّه مهما علت جودتُها وبلاغتها، لأنّها وببساطة مصوغة للتعبير عن التّجارب المألوفة.

لذا فإنّ تقصّد الصّوفي تخليق حمولات دلالية وإشارية للمفردات المألوفة، لا يأتي لمجرد ترف - شكلي - وإنما هو لحاجة وضرورة. فلطالما أضفى على النصّ الصّوفي جمالية عالية، تحقق للمتقبّل متعة التفاعل مع الصور والأخيلة، لاسيما عندما لا تكون المعاني مستغلقة، على المرسل إليه، يستحضر بموجبها صنوفًا أخرى من الإغراب قرآنا وحديثا وشعرا وبلاغةً ونحوا وصرفا... ما مردّ إغرابها وحشيتها[1] وإنّما محاملها الدّلاليّة التي تستعصي عن الفهم والإبانة لتصل درجة الطّلسمة والأحجية.

هو إغراب درجاته مختلفة ودواعيه عديدة، منها ما هو لداع فكريّ جماليّ ومنه ما هو بغرض الابتعاد عن مساءلة الفقهاء وتضييقاتهم الرقابيّة. داعيان ما نراهما إلاّ نتيجةً حتميّةً لما يشتملُ عليه كلّ لفظ من طاقتين دلاليتين: الأولى محدّدَةٌ معجميًا، والثّانية مفتوحةٌ إيحائيّةٌ بلا حدود يخصّبها الرّمز والمجاز والإشارة.

ثنائيّة حادّة شائكة الإغرابُ نتيجتها الحتميّة إذ المفهوم الجديد للمعنى هو العلاقة بين اللّغة والأفكار، لأنّ الكتابة هي نشاط الأفكار مثلما هي نشاط

---

(1) كثيرا ما تمّ وصل الأغراب والغموض بالبداوة، لوحشيّتها وندرتها ومادّة تعابيرها المتأتّية من طبيعة الحياة في الصحراء، وهذه الألفاظ هي التي رأى فيها ابن فارس (ت 395هـ)، وابن رشيق (ت 456هـ)؛ صعوبة لا يسبر غورها إلاّ عالم نحرير، لعدم تلائمها مع البيئات الحضرية.
ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، 1997. ص 68.
وابن رشيق القيرواني: *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 1، دار الجيل بيروت، 1981، ج: 2. ص 252.

الألفاظ، الأفكار والمواجيد تبحث عن الكلمات، والكلمات تجهدُ لترقى إلى مستوى الأفكار.

وإذا نظرنا في تأمّلاتهم في تجارب بعضهم البعض وبعض شطحاتهم الغامضة نجدها صادرة عن أفق تقبّليّ واحد ينهل من معين رمزيّ واحد. نستدلّ على ذلك بما كتبه يحي بن معاذ الرّازي إلى أبي يزيد البسطامي قال: "ههنا من شرب كأسًا من المحبّة لم يظمأ بعده. فكتب له أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك! ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغرٌ فاهُ يتزيّدُ". ويقول القشيريّ بعد أن أورد هذه الرّواية: "واعلم أنّ كاسات القرب تبدو من الغيب ولا تُدارُ إلاّ على أسرار معتّقة وأرواح عن زِقق الأشياء محرَّرة"[1].

هي إذن صورٌ حسّية في ظاهرها مغرِبَة لتحوّل مداليلها ممّا هو من الملذّات المألوفة إلى ملذّات غير مألوفة لا يلتذّ بها إلاّ الخلّصُ من المحبّين. وينبغي ألاّ نستغرب هذا السّبيل الذي سلكوه ذلك لأنّ قلب الإنسان المحبّ واحدٌ سواءٌ تعلّق باللّه أو بالإنسان ولأنّ العاطفة رعناء لا تَقنعُ بالضّوابط ولا تُبينُ عنها العبارةُ ولو دقّت.

آن لنا إذن أن نستنتج أنّ من مسبّبات الإغراب في الرّمز الصّوفي أنّه لا يعبّر عن التجربة في آنيتها بل بعد الخروج منها أي عودًا على بدءٍ أو لنقلْ ببعض التبسيط استرجاعًا وتذكّرًا بمعنى أنّ الأمر يتمّ استنادًا إلى الذّاكرة وهنا يتمّ التعويل على سلامة التذكّر المشكوك فيه أصلا لأنّ التجربة –شطحا كانت أو تواجدًا أو لوائح أو لوامع أو طوالع –برقيّةٌ متعاليةٌ عن العبارة والوصف ناهيك عن وعيه بضرورة كتمانها خشية عليها من الأغيار.

3 – الإغراب دلالة صوفيّة

ارتبط الإغراب في التجربة الصوفية عموما وفي رموزها خصوصا بإنكار النّاس لها، إنكارا تراوح بين الاتهام بالكفر والاعتذار عنها بما هي ألفاظ "ينبو عنها السمع

(1) أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيريّة، فصل الصحو والسكر، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط: 1، مطابع مؤسّسة دار الشعب للصّحافة والطّباعة والنشر، 1989. ص ص 155 - 156.

وعن ذكرها" وتمّ حملها على محامل حسنة، لأنّها من فرط المحبّة وشدّة الوجد"[1]. وقد تمّ وصل الخطاب الصّوفي الشاطح تحديدا بالفتنة كما الحال مع الحلاج[2] والبسطامي من قبله. بل وعدوا عباراتهم ألفاظا فاسدة توجب الإنكار والهجر، أو هي من "ثمرات الدّعاوي الفاسدة"[3] على حدّ قول السّلمي. أو هي من قبيل "السّيمياء"[4].

وتبعا لسمة الإغراب تجربةً ونصّا ورمزا أُنكر على الصوفيّة أدبيّة نصوصهم ولم يحفل بها النقّاد منظومَها ومنثورَها فتراكبت إشكاليات كثيرة إلى حدّ أصبح فيه كلّ ما له علاقة بالخطاب الصوفي إشكاليةً، بدءاً من أزمة التواصل التي رافقت التصوف وما نتج عنها من تنحية الخطاب الصوفي من دائرة الاتصال الأدبي بل ومن دائرة الإيمان، وصولا إلى التكفير والتنكيل، حيثيات كثيرة تداخل فيها الصّوفي بالسّياسيّ وبالفقهيّ وبالمذهبيّ... صار بموجبها الخطاب الصّوفي تجربةً ونصّا فعاليّة خطابيّة مُريبةً مُرائيّة المصطلح فيه عالي الخطورة، فقد جرت على ألسنتهم عبارات مثل الامتزاج والحلول واللاّهوت والنّاسوت صدمت آفاق الفقهاء والعامّة فكانت بابا لا للإنكار فحسب بل للطّعن في سلامة إيمانهم.

وبسبب وعيهم بمغايرة نصوصهم لغيرها من النّصوص حرص الصّوفيّة على عدم وقوعها بأيدي غيرهم، خشية أن يؤدي ذلك إلى عدم فهمها وتفسيرها، لأنّ ما فيها من إغراب وتفرّد يستوجبُ توجها قصديا لمعرفة أسرارها والاطلاع عليها وذلك ضمن سيرورة مستمرّة بمعنى أنّ النصّ يشترط متقبلا ذا مواصفات محدّدة.

والإغراب مزدوج، الأوّل إغراب أحوالٍ والثاني إغراب تعبير، وذلك حينما يتمّ التعبير عن المعاني اللّدنيّة بتعابير حسّية استنكرها أصحاب المذهب الظّاهريّ وفريق

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – مجلد: 2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د– ت). ص ص 140 –141.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر)، جزء: 14، ط: 1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر 1998. ص 837.

(3) شمس الدّين الذهبي: سير أعلام النّبلاء، جزء: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت 1983. ص 317.

(4) المرجع السابق. ص 322.

من الحنابلة والسّلفيّة. فهؤلاء قبلوا أن يُطلق لفظُ الحبّ مثلا على العلاقة بين العبد والإله -لاسيما وأنّ اللّفظ ورد في القرآن الكريم - ولكن يمنعون أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والوَلَه والغرام الذي يحدُث بين الإنسان وإنسان آخر ويُنكرون أمثال الألفاظ الحسّية التي جرت على ألسنة بعض الصّوفيّة في هذا الميدان بَلْهَ تلك الرّموز المغربة. وكلّ ما خرج عن مألوف العادة وسنن التخاطب استغربته ذائقة القرّاء وعدّته شطحا منكَرًا حتّى أنّ بعض الأئمّة من المفكّرين الصّوفيّة لم يرضوا عن تلك "الدّعاوي العريضة في العشق مع اللّه والوصال المُغني عن الأعمال الظّاهرة حتّى ينتهي قوم إلى دعوى الاتّحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرّؤية والمشافهة بالخطاب فيقولون قيلَ لنا كذا وقلنا كذا ويتشبّهون فيه بالحسين بن منصور الحلاّج الذي صُلب من أجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: أنا الحقّ، وبما حُكي عن أبي يزيد البسطامي أنّه قال: سبحاني سبحاني. وهذا فنّ من الكلام عظيمٌ ضررهُ في العوامّ حتّى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدّعاوي. فإنّ هذا الكلام يستلذّ الطّبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النّفس بدرْك المقامات والأحوال فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم ولا عن تلقّف كلمات مخبطة وزخرفة"[1] كما نوّه بذلك أبو حامد الغزالي.

إنّ الخطاب الصّوفي وإن كان في بعض الأحيان تجريديّا إلاّ أنّه في الأساس خطاب رمزيّ، فهو يستخدم جميع أشكال الرّمزيّة من الشّعريّة إلى الهندسيّة. والمبدأ الذي ينطوي عليه استعمال الرّموز مبدأ أساسيّ هو التّأويل، الذي يعني ردّ الشّيء إلى أصله وبدايته، فليس في العالم ما هو عين ما يظهر عليه، فكلّ مظهر ينطوي على كنهٍ رمزيّ.

وللرّمزيّة أهمّية حيويّة عند الصّوفيين مادام الكون يخاطبهم بلغة الرّموز وماداموا هم في ذواتهم وتعابيرهم وخرقهم ومرقّعاتهم وظواهر الطّبيعة من حولهم والآيات القرآنيّة والحالات النّفسيّة والعبادات كلّها رموز، أو لنقل بعبارة أخرى "آياتٍ" أي انذارات وإشارات تكشف عالمًا خصيبًا من الحقائق والمعاني. وبنفس القدر والوتيرة

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، ج: 1، المكتبة التجاريّة بمصر (د- ت)، ص 36.

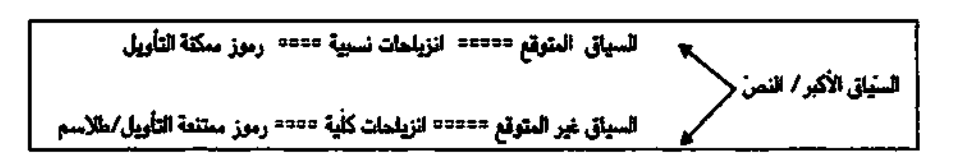
لا نفاذ إلى أعماق خطاباتهم ما لم يتمّ تجاوز ستار الأشكال الخارجيّة للكلمات والحروف.

وقد شبّه "ولتر ستيس"/Walter Estes استحالة نقل التجربة الصّوفيّة إلى متقبّل لم يعش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللّون إلى شخص ولد أعمى[1] ومن هنا كان غيرُ الصّوفي هو الأعمى من النّاحية الرّوحيّةِ وبالتّالي فهو قاصرٌ وجوبا عن تذوّق ما لا قدرةً ولا كفاءةً لهُ على تذوّقه.

وإزاء هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة، وإزاء محاولة الصوفي نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين توجد صعوبة مضافة، هي قصور وسائل الاتصال من لغة عادية وخطاب وفكر عن استيعاب تجربته والإحاطة بها فيضطرّ إلى التعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشِعرية والتمثيل والرمزية والمجاز وتنطوي عادة على التناقض: والرمز كما لا يخفى، يستر من المعاني قدر ما يظهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.

بل المستفاد من دراسة التجربة الصوفية أنها عندما تبلغ ذروة عنفوانها، تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة، مما اصطلحوا عليها بالشطح وقد لا تستوعب حتى هذه الشطحات المراد، فلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى"الصمت" بحيث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر وهذا هو "الخرس" كما سماه الشيخ محيي الدين بن عربي (ت 632 هـ).

ونوجز ما ذهبنا إليه في الترسيمة التّالية:



ويختلف الصّوفي عن غيره في رؤيته للأشياء والحقائق تدبّرا وتفسيرا وتأويلا إذْ يصدر عن بعد رمزيّ، فما الموجودات في نظره إلاّ انعكاسٌ رمزيّ لجمال الخالق، وكلّ ما يقع تحت عينه وما يسمع بأذنه وما يتّصل بجميع حواسّه رموز. بل إنّ العالم رموزٌ

(1) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999، ص 343.

كُلّه والرّموز جزء من كيانه، لذا فقد بات على بيّنةٍ من أنّ "افتراض عالم بلا رموز معناه الموت الرّوحيّ للإنسان"[1].

ثم إن التجربة الصوفية، ليست بتجربة متشكلة وهوية ثابتة وقارة، بل هي بطبيعتها تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي، ومع هذا التطور الصاعد في مقامات روحية متتابعة والتي تصحبها حالات نفسية هي الأخرى متطورة تتكثف التجربة وتتعمق فتتباين صورها، وقد أشار العلامة ابن خلدون إلى هذه الصعوبة المضافة قائلاً: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبر بأحوال البداية، ومنهم من عبر بأحوال النهاية، ومنهم من عبر بعلامة، ومنهم من عبر بأصوله ومعانيه، ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً، وأمثال هذه العبارات كثير وكل واحد يعبر عما وجد بحسب مقامه، والحق فإن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد"، وقال مؤكداً هذا في المقدّمة: "ليس البرهان والدليل ينفع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات"[2]. وقد سبق الإمام الغزالي غيره في الإشارة إلى الطبيعة النامية والمتطورة للتجربة الصوفية وأثرها في استحالة وضع حد جامع مانع لها فيقول: إذ أنّ أقوالهم تُعربُ عن أحوالهم، ولذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم"، ويشير في مناسبة أخرى قائلاً: "وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه"[3]، وإلى هذا المعنى ذهب العلامة نيكلسون/ Reynold Alleyne (Nicholson 1868-1945) حيث يقول: "إن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية -لأنها تكشف عن

---

(1) بسّام الجمل: من الرّمز إلى الرّمز الدّينيّ، المقدّمة، ص 7، نقلا عن:
Jean Chevalier et *Alain* Gheerbrant: Dictionnaire des symboles; ***Editions Robert Laffont***; 1982; p. XIX. (introduction).

(2) ابن خلدون: المقدمة، الفصل الخاص بالتصوف. ص: 373.

(3) عرفان عبد الحميد : في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد: 36، بحوث ودراسات. المعهد العالمي للفكر الإسلامي
http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_about.asp

التطور التاريخي للمصطلح- فإن أهميتها الرئيسية هي في أنها تعرض التجربة الصوفية على أنها غير ممكن تحديدها، لأنهم - أي الصوفية- يحاولون دائماً التعبير عما أحسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضمّ كلّ خفية من الشعور الديني المستكِنّ لكل فرد"[1].

ولعلّنا لا نحيد على الصّواب إذا اعتبرنا الرّمز الصّوفي لا يعدو أن يكون إسما جامعا أو صفة جامعة لتجلّيات رمزيّة جمّة، ولنا أن نستدلّ برسالة لابن عربي أطلق عليها اسما غريبا ومُغرِيًا معًا، وهو "شقّ الجيب" التزاما منه للرّمز وإمعانا منه في الإلغاز، إذ يرى فحوى الرّسالة علومًا لا يجوز كشفها إلاّ لأربابها، وذلك على ما استشهد به ابن عربي نفسه بقول الشّاعر {من الخفيف}:

جنتماني لتعلما سرّ سعدى   تجداني بسرّ سعدى شحيحا[2]

وإنّ ما يزيد الأمر إيضاحًا هو أنّ المنهج الرّمزيّ إلغازٌ قصديّ تحرّزا على الأسرار وتأمينا لها.

على أنّ ابن عربي ومن قبله أستاذيه البسطامي والحلاّج لم يقفوا عند هذا الحدّ من اصطناع الرّمز والإلغاز فحسب دون كشف عن حقيقتيْهما والموازنة بينهما وبين ما يرمزان إليه أو يُلغزان له، أو الملاءمة بينهما وبين الحقائق التي ينطوي عليها أحدهما أو كلاهما، إنّما هم ذهبوا أبعد من هذا كلّه، إذ بيّنوا أنّ الرّموز والألغاز إنّما هي أدوات يستعملها أقطاب التصوّف وسيلةً إلى التحدّث عمّا رَمَزَت إليه، والإشارة إلى ما ألغزت له. وهنا يردّ ابن عربي استعمال أقطاب التصوّف الرّموزَ والإلغازَ إلى مصدره في القرآن الكريم والحديث النبويّ لاشتمالهما على عبارات من جنس الرّموز والأمثال مستشهدا بقوله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للنّاس"[3]. و"الأمثال ما جاءت

---

(1) رينولد نيكلسون:الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شريّبة، ط:2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002. ص 102 وما يليها.

(2) محمّد مصطفى حلمي: كنوز في زموز، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثّامنة لميلاده 1165 – 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969. ص 38.

(3) سورة العنكبوت (29)، الآية: 43.

مطلوبة لأنفسها، وإنّما جاءت ليعلم منها ما ضُربت له، وما نُصبت من أجله، مثل قوله تعالى: "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ، كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ. فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ"[1]. مفسّرا الزّبد بالباطل وما يمكث في الأرض بأنّه الحق.

ولقد أدرك الصّوفيّة الفروق الجوهريّة بين ما نعتوه بالعبارة والتصريح تارة وبالإشارة والتّلويح تارة أخرى، وفي هذا السّياق نعتوا الإشارة بأنّها "ما خفي على المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه" وفي هذا السّياق قال ابن الفارض {من الطّويل}:

وعنّي بالتّلويح يفهمُ ذائقٌ　　　غنيٌّ عن التّصريح للمتعنّتِ[2]

أ- من حيث الرّمز

وليس الرّمز الصّوفي إلاّ أمارة على اعتبار الكون والموجودات والحقائق رموزا كلّها، ومنتهى مرام الصّوفي من رموزه -بما هي ابتكار ذاتيّ -بلوغ درجة من الوحدة العميقة التي تربطه بالحقّ ربطا وثيقا، فما هو إلاّ انعكاسٌ لهذا الجوهر الكامل أو الجمال المطلق، وما الرّمز بهذا الاستتباع إلاّ مطيّة تعبيريّة دافعها الضّرورة لا التّرفُ. "لغة تتمثّل كلّ شيء رمزا، فالحبيبة هي نفسها الوردة أو الخمرة أو الماء... لغة تخلق عالما داخل عالم... لغة لا تقول إلاّ صورا، ذلك أنّها تجلّيات لما لا يُقال ولا يُوصفُ وما تتعذّرُ الإحاطة به"[3].

وإنّ المتأمّل في مجموع هذه المعاني الجديدة التي فاقت المعاني المتواطأ عليها في الأعراف اللغويّة، والتي تنتمي إلى مستويات وجوديّة غير تلك التي تنتمي إليها المعاني المعهودة، وعلى نحو لا تتعارضُ فيه معها أو تبطلُها، لَيَدْفَعُ الدارسَ إلى اتّخاذها نماذجَ تصلح للتمثيل بها على تأويل اللفظ من خارج حدوده الدلاليةِ المتواطإِ عليها في

---

(1) سورة الرّعد (13)، الآية: 17.
(2) عاطف جودة: تراث الأدب الصّوفي، مجلّة فصول، مرجع سابق، ص 110.
(3) أدونيس: الصّوفيّة والسّرياليّة، مرجع سابق، ص 23.

اللسان العربي، وذلك عن طريق استدخال دلالاتٍ جديدةٍ تفضي إلى توسيع أفق المعنى اللغوي. ويغلب الظنّ أنّ التفسيراتِ الإشاريةَ عند الصوفيّة لم تغادر هذه الآليةَ في تمطيط الأفق الدلاليّ للألفاظ بما يتّسق مع معانيها الأصليّةِ الموضوعة لها في اللسان العربي، ولكن من مراتب وجوديّة جديدة.

ب – من حيث العلم

اعتبر ابن عربي علم الصّوفية ذا خاصيّة عجيبة لا توجد إلاّ فيه، فما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحّاة وأهل الهندسة والحساب والمتكلّمين والفلاسفة إلاّ ولهم اصطلاح لا يعلمه الدّخيل فيهم إلاّ بتوقيف منهم أمّا في هذا العلم فإنّ المريد الصّادق إذا دخل طريقهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه وجالسهم وتدبّر إشاراتهم فهم جميع ما تكلّموا به حتّى كأنّه الواضع لذلك الاصطلاح[1]. هذا شأن المريد الصّادق أمّا الكاذب فلا يعرف ذلك إلاّ بتوقيف.

إن صوفية الإسلام – وشأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً – يدركون أن الغاية التي يتوجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره".[2]

لقد اجترح الصوفية ضرباً مميزاً من الأساليب والمصطلحات كسوْا بها خطابهم ومن دوافع ذلك الإغراب الخطابي مايلي:

- **دافع موضوعي علميّ**: وهو عجز اللغة التقليدية عن الوفاء بما يكفي للدلالة على لطائف المعاني الصوفية.

---

(1) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسيّة المختصر من الفتوحات المكيّة)، طبعة جديدة ومصحّحة، ج: 1، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت – لبنان، (د- ت)، ص 37.

(2) تنظر: نيكلسون: صوفية الإسلام، ص 29. والتصوف الإسلامي وتاريخه، 1947. ص 97.

- **دافـع ذاتـي:** وهـو تعمـد الصـوفية الازورار عـن مـألوف الأسـاليب والمفـاهيم اللغوية، لأجل الحفاظ على إشاراتهم ومعانيهم أن تصاب بتشويه فهمي، أو إنكـار مـؤذٍ مـن طـرف العـوام غـير المطلعين على دقـائقهم، وغير المستكنهين لأعماقهم، فهو إغراب قصديّ خشيةً وتحفّظًا.

4 – الشطح بما هو إغراب

الشـطح تعبير عمّا تشعر به نفس الصّوفي حـين تكـون في حضـرة الله، وقـد تسبقها حركـة ممّا ذكـر الطوسي كالصياح أو الأنـين أو الإغمـاء، كمـا قـد تلحقهـا، وكثيراً ما يصدران معاً، لذلك نرى الطوسي يعرّف الشطح بأنّه "كلام يترجمه اللسان عـن وجـد يفـيض عـن معدنـه مقـرون بالـدّعوى، إلا أن يكـون صـاحبه مسـتلباً ومحفوظاً"[1].

ولقد أورد الطوسي، وهو من أقرب المصادر لمتصوفة القرن الثالث، ولأوّل مرّة هـذه العبـارات تحـت عنـوان "الكلمـات الـتي ظاهرهـا مستشـنع وباطنهـا صـحيح مستقيم"، محاولا في كلّ مرّة أن يعطي الخلفية الوجدية لهذه العبارات، وذلك بذكر خبر يُحكى عن سبب قول هذه العبارات، مدلّلاً على جوازها، كقوله عمّا يحكي عن الشبلي أنه "ذكر عنه أنه تواجد يوماً فضرب يده على الحائط، حتّى عملت يده، قال: فعمدوا إلى بعض الأطباء، فلمّا أتاه قال للطبيب: ويلك، بأي شاهد جئتني؟ قـال: جئـت حتى أعـالج يدك، فلطمه الشلبي رحمه الله، وطرده، قـال: فعمـدوا إلى طبيب آخر ألطف منه، فلمّا أتاه، قـال لـه: ويلك، بأيّ شاهد جئتني؟ قـال: بشاهده، قال: فأعطاه يده، فبطّها وهو ساكت، فلمّا أخرج الدواء يجعله عليها، صاح وتواجد، وترك أصبعه على موضع الدّاء، وهو يقول:

انبتـــت صـــبابتكم	**قرحـــة علـــى كبـــدي**
بـــتّ مـــن تفجّعكـــم	**كالأســير فـــي الصّـــفد**[2]

---

(1) الطوسي: اللمع، ص 422.

(2) الطوسي: اللمع، مرجع سابق، ص 379.

ويقول في موضع آخر: "سمعت ابن سالم يقول عن أبيه: إنّ سهلا بن عبد الله كان يقوى عليه الوجد حتّى يبقى عليه خمسة وعشرين يوماً، وأربعة وعشرين يوماً، لا يأكل فيها طعاماً، وكان يعرف عند البرد الشديد في الشتاء، وعليه قميص واحد، وكانوا إذا سألوه عن شيء من العلم يقول: "لا تسألوني فإنّكم لا تنتفعون في هذا الوقت بكلامي""[1].

ولقد بلغ إنكار الإغراب -عبارةً عمومًا ورمزًا خصوصًا - حدّ إباحة الدّم، وقد يكون الشّطح في رأي مؤلّف الإحياء "كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، إمّا أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يُصدرها على خبْطٍ في عقله وتشويش في خياله لقلّة إحاطته بمعنى كلام قَرَعَ سمعه وهذا هو الأكثر، وإمّا أن تكون مفهومة له ولكنّه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدلّ على ضميره لقلّة ممارسته للعلم وعدم تعلّمه طريق التّعبير عن المعاني بالألفاظ الرّشيقة. ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلاّ أنّه يُشوّش القلوب ويُدهشُ العقول ويُحيّر الأذهان أو يحمل على أن يُفهَمَ منها معاني ما أريدتْ بها ويكون فهم كلّ واحد على مقتضى هواه وطبعه"[2].

إنّ موقف الغزالي هنا إنّما هو قدح في كلام العوامّ أصحاب الدّعاوي القاصرين ممّن لم تتيسّر لهم أساليب البيان الصّحيحة ولم يتزوّدوا بنصيب وافر من العلم ولذلك نجده يُدافع عمّا نُسب إلى أبي يزيد البسطاميّ من شَطَحاتٍ ويُحاولُ أن يتأوّلها إذا صحّت نسبتها إليه ووجدت صدى في نفسه. هو إذن حكم بأنّ التصوّف ما هو إلاّ للموهوبين من العلماء.

لقد أثار شطح الصّوفيين لبسا كبيرا حول سلامة إيمانهم وضاعف من تعقيد المساحة التقنيّة لاصطلاحاتهم، لذا نعت ابن عربي شطحهم بأنه "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد عند المحقّقين"[3]. وهنا يتوفّر لنا أن نحدّد أنّ تقييم مفهوم الإغراب قد ارتبط بالشطح بما هو مُعيبٌ الإيمانَ، وثاني

(1) المرجع السّابق، الصفحة ذاتها.

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، ج: 1، مرجع سابق. ص 36.

(3) ابن عربي: اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ط:1، دار الأمام مسلم، 1990. ص 3.

الأمرين هو أنّ التعبير عن المواجيد لفظا وسلوكا بدا محكوما بالغرابة والغموض لعدم مطابقته للسنن التقليديّة في التواصل.

وقد لجأ السرّاج إلى مقارنة الشطح بنهر ضيّق الضفّتين يفيض الماء على جانبيه[1]، وهي صورة ماديّة مباشرة تصوّر ما يعانيه الصّوفيّة من مفارقات خطيرة بين ما يختبرونه من "حقائق روحيّة" تقتحم دواخلهم (القلب) وبين ما يطفح على ألسنتهم من صيغ تبدو غريبة مضلّلة للمتقبّلين بل هي مجلَبة للإنكار والتأنيب.

الملاحظة الأساسيّة التي تتوجّب الإشارة إليها هي تأكيد الشطح على إمكانيّة اتّحاد المؤمن بربّه دون وسائط. وهذا الرّأي يخالف التصوّر الإسلاميّ العامّ المؤكّد على عدم إمكانيّة الاتّصال المباشر بين المؤمن وربّه باعتبار أنّ الأنبياء أنفسهم لم يفعلوا سوى استقبال شرائع محدّدة ومن ثمّ إبلاغها للبشر، لكنّ الإيمان الصّوفي لم يتقبّل الأمر على هذا النحو. إنّه يروم "عين الجمع "تلك المرحلة التي تتحوهر فيها نفس الصّوفي بعد انحلال صفاته في ثنايا الذّات الإلهيّة دون أيّ وهم أو تلاش" ويتحدّد هذا التحوّل عن طريق الرّوح الإلهيّة، والمسألة هنا بلا واسطة جبرائيليّة أو ملكيّة وإنّما مسألة الرّوح القديمة التي حدّدها الحلاّج... وصولا إلى مجال الاتّحاد وانتفاء الضّمائر، إلى شاهد يُضفي الشرعيّة على الشّاطح وهو يتحدّث بلسان الحقّ. الموضوع الذي شكّل جوهر الاتّهام الذي وجّه لصوفيّة الشّطح"[2].

---

(1) (الشطح) معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّة، وهاج بشدّة غليانه وغلبته... فالشطح: لفظة مأخوذة من الحركة لأنّها حركة إسرار الواجدين إذا قوي بجدهم، فعبّروا عن وجودهم ذلك بعبارة يستغرب سماعها، فمفتون هالك بالإنكار والطعن عليها إذا سمعها، وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عمّا يشكل عليه منها بالسؤال عمّن يعلم علمها... ألا ترى أنّ الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيّق فيفيض من حافّتيه؟ يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد: إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها، إلاّ من كان من أهلها...".
الطوسي: اللّمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، ط:1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960. ص ص 453 - 454.

(2) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، مصدر سابق. ص 27.

ونظرا لوعي الصّوفيّة بغرابة شطحهم نراهم أوان صحوهم يبرّرون ما يصدر عنهم من عبارات، وقد قيل للبسطامي: "يا أبا يزيد، يبلغنا عنك في كلّ وقت أشياء ننكرها. فقال: إنّما يخرج الكلام منّي على حسب وقتي"[1]. ويدافع الجنيد عن شطحات البسطامي في الرّواية التّالية: "قيل لأبي القاسم الجنيد بن محمّد: إنّ أبا يزيد يُسرف في الكلام. فقال: وما بلغكم من إسرافه في كلامه؟ قالوا: سمعناه يقول: سبحاني سبحاني! أنا ربّي الأعلى. فقال الجنيد: إنّ الرّجل مُستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحقّ عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلاّ الحقّ تعالى"[2].

وحين كان الحلاّج يصحو من غيباته التي يشطح فيها صائحا "أنا الحقّ" و"أنا من أهوى ومن أهوى أنا "يُقال له: إنّك تدّعي الحلول، فيجيب قائلا: "من ظنّ أنّ الألوهيّة تمتزج بالبشريّة أو البشريّة تمتزج بالألوهيّة فقد كفر، فإنّ اللّه تعالى تفرّد بذاته مصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم"[3]. ويقول واصلا الشطح بالسّكر: "من أسكرته أنوار التوحيد حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأنّ السكران هو من ينطق بكلّ مكتوم"[4].

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق صاحبها في حالة نفسية غير عادية نتيجة معاناة من نوع خاصّ، ولذلك يلقى الطوسي ضوءًا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلاً: «الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد وفيض عن معدنه مقرون بالدعوى[5] فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة؛ لأنها -عند الصوفية - حركة أسرار الوجدان إذا قوي وَجْدُهُمْ، فعبروا عن وَجْدِهِمْ ذلك بعبارة يستغرب سامعها"[6]. ويؤكد الطوسي أنّ الصوفي في حالة الشطح مغلوب على أمره تمامًا؛ ولذلك

(1) النّور في كلمات أبي طيفور، ص 161.
(2) عبد الرّحمان بدوي: شطحات الصّوفيّة، ص 89.
(3) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا 1999. ص 47.
(4) المرجع السّابق، ص 117.
(5) أبو نصر السرّاج: اللّمع في التصوف، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960. ص 422.
(6) اللّمع، مرجع سابق، ص 452.

فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلاً بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فإنه يفيض من حافتيه، ويقال: شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قويَ وَجْدُهُ، ولم يُطِقْ حَمْلَ ما يرد على قلبه، نطق بعبارت مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع إلى الإنكار"[1].

وقد لاحظ ماسينيون[2] ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح، وهي أنه يأتي عند الصوفي بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك، وهذا يعني أنه فني عن ذاته، وبقي بذات الحق، فنطق بلسان الحق، وليس بلسانه هو. والعبارات التي ينطق بها الصوفي في مثل هذه الحالة لا ينطق بها في أحواله العادية؛ لأن النطق بها يُكَفِّرُ قائلها. ويؤيد ذلك ما يشير إليه الجنيد، وهو أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد، وهو الله، وذلك قال الجنيد: "لم يشهد إلا الحق، فنعته"[3]. وبهذا نتبيّن ارتباط الإغراب بالسّكر والشّطح ارتباطا سببيّا وبديهيّا، ولقد اعتبرت شطحيات الحلاّج ومن قبله البسطامي كفرا وتمّ الطعن في سلامة طُويّتهما باعتبار أنّ التعبير عن الرّؤية الصّوفيّة للألوهيّة هو الذي يحدّد موقع الصّوفي من الكفر والإيمان. وبغير عناء نتبيّن تحوّط أهل التصوّف بعدهما من أن ينعتوا بالكفر والزندقة لذا فقد شقّقوا وجوها أخرى في البلاغة والتعبير فضفاضة ومرائية. ونستدلّ هنا باستخدام ابن عربي أسلوب الثنائيّة في التعبير من قبيل قوله {من مخلع البسيط}:

يـــا مـــــن يرانـــــي ولا أراه　　　　كـــــم ذا أراهُ ولا يرانـــــي[4]

ووجه الغرابة هنا وجهان: غرابة الشطح النّاجم عن السّكر، وغرابة اللّفظ: ظاهرهُ مستشنعٌ وباطنه صحيح مستقيم. هو الوسيلة التي يُعبّرُ بها من أسكَرَهُ الوجدُ

(1) أبو نصر السرّاج الطوسي: **اللمع**، مرجع سابق، ص 454.

(2) Louis MASSIGNON: ***Essai sur les origines du lexique*** technique de la ***mystique musulmane***, **Paris 1922, p. 99.**

(3) Louis Massignon: Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mysitque en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés; Librairie 1929; Paris. p. 30.orientaliste Paul Geuthner

(4) ننظر: أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، المقدّمة، ص 18.

عمّا ينطوي عليه شعورُهُ من حركة وتوتّر بمشاهدة الجمال وشهود نورانيته.

وكما سلف أن بينّا، لقي الصّوفيّة العنت كلّه لعرض طريقة استسرارهم ولجهرهم بهذه اللّغة في حال بسطهم وسكرهم، وهي لغة مرموزة طلسم لما فيها من حقائق وأسرار لم يألفوها، وهي في الوقت ذاته، لغة منتخبة تخاطب كنه الوجود "ما يترجم عنها غيرُ الإيماءِ[1]". لأنّها أسرار والصّوفي ضنين بأسراره، قال الحلاّج {من البسيط}:

لو شئت كشفت أسراري بأسراري ... وبحت بالوجد في سرّي

لكن أغار على مولاي يعرفه ... من ليس يعرفه بإنكار[2]

وإنّنا نزعم أنّ من بواعث الإغراب - فضلا عمّا أنف ذكره -أنّ الخطاب الصّوفي ظلّ معلّقا، بمعنى أنّه ما تمّ النّجاح في كتمانه فطُويَ وخَفِيَ أمرُهُ وإغرابُهُ، وبالمثل ما تمّ النّجاحُ في إظهاره تمام الإظهار وبانسجام تامّ مع الخطاب السّائد. هذا الوضع المأزوم بين حبّ لا ينستِرُ ولغة لا تفي كان بابُ الإنكار والإرهاق وإباحة الدّم بابا مُشرعًا، لعلّ تجربة الحلاّج أبلغ مثال إذ لطالما تداولها الصّوفيّة وراموا الاحتذاء بها، ولذا قال السّهروردي في شأنه {من الكامل}:

وا رحمة للعاشقين تكلّفوا ... ستر المحبّة والهوى فضّاحُ

بالسرّ إن باحوا تُباح دماؤهم ... وكذا دماء البائحين تُباحُ

وإذا هم كتموا تحدّث عنهم ... عند الوُشاة المدمَعُ السفّاحُ[3]

---

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الدّيوان، ص 289.

(2) المرجع السابق، ص 301.

(3) السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق:عبد الحليم محمود، ط:2، مكتبة الإيمان، القاهر، 2005. ص 95.

قال الشبلي في هذا السّياق:

كم حاجة إليك أسترها ... أخاف عند التّلاق أذكرها

عبد الرّحمان السّلمي: المقدّمة في التصوّف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1999. ص 40.

الكتمان بهذا الاعتبار يُعدّ دليلا على عدم استحكام سلطان المحبّة لأنّه لا يصحّ كتمانها أصلا، وبالتّالي فالإغراب في التعبير عنها حاصلٌ لا محالة. الإغراب إذن أمارة على **ورطة تعبيريّة** تترجّح بين طرفين: الرّمز من جهة، والتجريد من أخرى. فالصّوفي -ناثرا أو شاعرا-إمّا أن يعتمد الرّمز والإشارة والإيماء والاستعارة والتشبيه وما إلى ذلك لتقريب أفكاره من المألوف المُتَعارَف إيحاءً بعواطفه وتصويرًا لبعض ما عاناه وذاقه، وإمّا أن يُدرك ما في تجربته من أسرار تتأبّى على أدقّ أساليب البيان وتتصعّب على أغنى وسائل التّعبير وتتعاصَ على ألين وجوه القول. وعندئذٍ يتكلّم فإذا هو لا يكاد يُبينُ، وينطقُ فإذا هو إلى الإغراب أقرب منه إلى البيان والإيضاح، ويحاول أن يترجم فإذا هو إلى التّعمية أقرب[1].

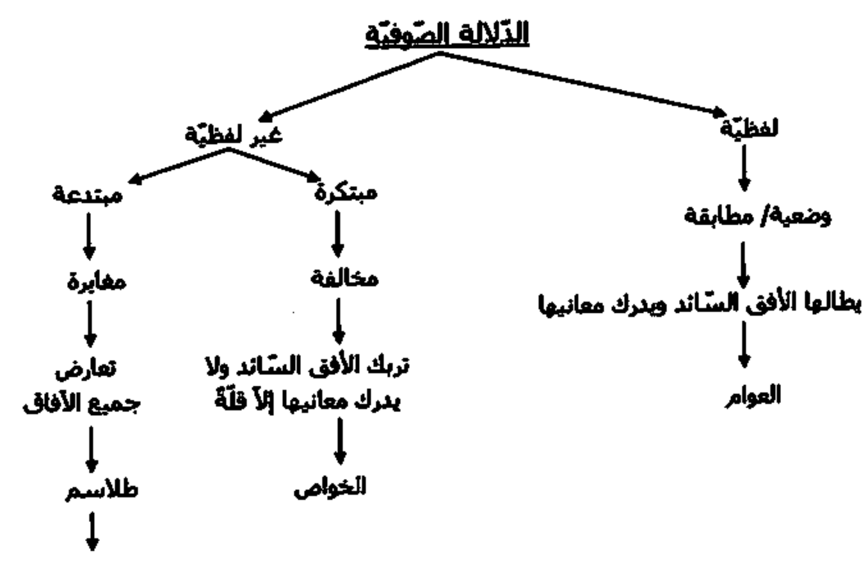
وما وسمناه آنفا بـ "**الورطة التعبيريّة**" -لاسيما بعد مصرع الحلاج -دفع بصوفيّة من قبيل الطوسي، (ت 378) والكلاباذي (ت 380) وأبي طالب المكي (ت 386) والقشيري (ت 465) إلى محاولة تأسيس أفق انتظار جديد قائم على ردّ المعاني والمصطلحات الصوفية إلى أصولها من القرآن والسنة، في سياق قراءات تأويلية حاولت التوفيق بين النصوص الصوفية والنظرة الحرفية الصارمة إليها، غير أنّهم وتحت رعب السلطة وجبروتها، لم يستطيعوا أن يصرّحوا بالوفاق الواقع بين نصوص الحلاج في الحب الإلهي والمعرفة الصوفية، وبين الأفق التقليدي[2].

---

(1) عبد الكريم اليافي: دراسات فنيّة في الأدب العربي، ط: 1، مكتبة لبنان، ناشرون، 1996. ص 200.

(2) آمنة بلعلي: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 2001.

نوجز ما خلُصنا إليه في الترسيمة التّالية:



5 – الإغراب بابًا للتهلكة

كنّا قد بيّنا آنفا أنّ الإغراب الصّوفي رمزا وتجربة كان بابا للاتّهام بالجنون والكفر والزندقة والزكورة... وغيرها من التهم، تهمّ أذكاها الفقهاء وصوّرها الصّوفيّة ذوبانا وانصهارا "كلهيب الشّمعة في حضرة الشّمس، ليس له وجود وإن بدا موجودا" على حدّ تعبير جلال الدّين الرّومي[1]. فها هو الحلاّج ينحو المنحي ذاته فيماثل المحبّ بالفراش والمحبوب بالمصباح، "الفراش يطير حول المصباح إلى المصباح... ثمّ يمرح في الدّلال وصولا إلى الكمال... ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حقّ الحقيقة"[2].

ولا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ الهلاك مرادفٌ للنهاية أو موتٌ مُحقّقٌ، بل هو "نوْرزة" –بعبارة الحلاّج –بمعنى التجدّد والانبعاث، وقد وعد أتباع الحلاّج أنفسهم

---

(1) آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، 2006 كولونيا (ألمانيا) – بغداد. ص 166.

(2) الحلاج: الطواسين، طاسين الفهم، مرجع سابق، ص 137.

برجوعه بعد أربعين يومًا واعتبروا الزيادة الهائلة في منسوب دجلة تلك السّنة مردّه ما خالطه من رماد الحلاّج. لكأنّه صورة المسيح الخالدة كما وصفها القرآن "وما قتلوه وما صلبوه"[1]. ولذا ارتبط به السهروردي المقتول(549 – 587 هـ) بنوع من الاستبطان التجريبي مستدلا ببيْتيْه {من مجزوء الرّمل}:

اقتلوني يا ثقاتي   إنّ في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي   وحياتي في مماتي[2]

تحقيقا للأمر الإلهيّ "كن" بما هو أمر بالرجعة أي توحيد الواحد[3].

ومثلما كان البوح بوحًا لا مناص منه كان "الموت استشهادًا، درّة من الجمال المحرّم يجب إخفاؤه وليس زاد خلود يوزّع على الجميع"[4]. وقد عاتب العارف الكبير السهروردي الشهيد الحلاج لأباحته سر المحبة لغير أهله، وقال {من الكامل}:

وا حسرة للعاشقين تكلفوا   ستر المحبة والهوى فضاح
بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم   وكذا دماء البائحين تباح
وإذا هم كتموا تحدّث عنهم   عند الوشاة المدمع السفّاح

وما دليل العشق وبرهانه إلاّ نور ولعلّنا هنا نُحسن التذكير بالنظريّة الأساسيّة للسهروردي والتي أوجزتها الباحثة الألمانيّة ماري شيمل كالآتي: "إن جوهر النور المطلق – الله – يهب إشراقا متواصلا ليكون من خلاله أكثر تجليا ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه وكل شيء في

(1) النساء (4)/165.
(2) الحلاّج: الأعمال الكاملة، الدّيوان، ص 294.
(3) عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 2، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1964. ص: 128.
(4) نقلا عن لويس ماسنيون: في المنحى الشخصيّ لحياة الحلاّج، ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام، ص 131.

العالم مشتق من نور ذاته وكل الجمال والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق"[1].

وإنّ الهلاك هنا ما هو إلاّ فناء يتوّج مسيرة سلوكيّة ومعرفيّة ووجدانيّة، مصير استشرفه الحلاّج قبل وقوعه، بل واستبشر به، قال: "حين تراني وقد صُلبتُ وقُتلتُ وأحرقتُ، ذلك أسعد يوم"[2]. أمّا عند عين القضاة فما الفناء إلاّ تلاشٍ في المحبوب "إذ يستحيلُ أن يصل إلى معشوقه إلاّ بعد تلاشيه"[3]. وحينها كانت التهلكة تجسيما واضحا لـ "الولاية القتيلة في الإسلام"[4]. وتتويجًا لسلسلة طويلة من التضحيات بذل النفس تتويجٌ لها.

هلاك كليّ بالموت أو هلاك جزئيّ بذهاب العقل أو بالتصليب أوالجلد مآل مطلوب في الأفق الصّوفي تمّ الرنوّ إليه تشبّها بتجارب سابقة زادتهم رغبةً في الموت هديا وتضحية. فهاهو الحلاّج يذهب إليه بخترةً بزهو وفتوّة. وليس الزّهو بالهلاك معدوما في التّراث الصّوفي سنيّا كان أو شيعيا فـ "تبختر الموت" موجود في الإسلام منذ القدم، وقد أوصى به النبيّ للرّاحل إلى الجهاد. ورأى ابن خزيمة (ت 311 هـ) ابن حنبل يتبختر على هذا النحو في الحلم. كما يتبخترُ "فارس الموت" في طريقه إلى الشّهادة في سبيل الشرعيّة رافعا ذيل ثوبه في الفتوّة الشّيعيّة القديمة[5].

ولئن كان الهلاك في نظر الخصوم عقابا وفاقا درءًا للمفاسد فإنّه في نظر الصّوفيّة استعجالٌ للّقاء، فهاهو الشبلي يقول: إلهي أحبّك الخلق لنعمائك وأنا أحبّك لبلائك[6]. بل ما الهلاك إلاّ متعة يلذّ للعاشق تقبّلها لأنّه صنيعة محبوبه، وهنا

---

(1) ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق. ص 295.
قال الحلاّج في هذا الباب: "من أفشى سرّ الحقّ إلى الخلق أنزل عليه بلاء لا يُطيقه".
الحلاّج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 254.

(2) كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق. ص 18.

(3) عين القضاة الهمذاني:شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، دار ومكتبة بيبلون، بيروت 2005، ص 100.

(4) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، مقدمة المحقق: قاسم محمّد عبّاس، ص 56.

(5) لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، مرجع سابق. ص 488.

(6) ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، ط: 1، دار المدي، دمشق – سوريا، 2001. ص 391.

نصل درجة عالية من التّماس بين الحياة والممات يقول الشبلي في هذا السّياق {من الطّويل}:

وتحسبني حيّا وإنّي لميّت وبعضي من الهجران يبكي على بعضي[1]

وقد وصل حبّ الشبليّ إلى حالة مغرَبةٍ هي الجنون الذي كان منقذًا رقبته من المقصلة ومدخلاً له المارستانَ. ولقد أقرّ بما بينه والحلاّج من وشائج كنّى عليها بقوله: "أنا والحلاّج في شيء واحد فخلّصني جنوني وأهلكه عقله"[2].

تقبّل الصّوفيّة تَملكة رموزهم وما عانوه من تضييق وتنكيل من قبل فقهاء وصوفيّة ومتكلّمين وساسة بطولةً وتفديةً فقد أسرفوا البحث في أسرارهم ونفحاتهم وعلومهم وكراماتهم بما هي إشراف على درجات متعالية من الاتصال والإشراق والولاية. وهم في ذلك منزاحون بالكلّية عن التصوّر الإسلاميّ الذي لا يرى الموت عقابا على الخطيئة بل هو النّهاية الطّبيعيّة للحياة. ولا يمكن أن يكون له أيّة قيمة تكفيريّة ولا خلاصيّة.

وإنّه لا يستقيم بحث في الموت دون إشارة إلى ما يُصاحبه من ألم. فقيمة التصوّف عند الحلاّج مدارها الألم والعذاب فالتهلكة، وبالتّالي فمدار الأهمّية عنده ليس الموت بحدّ ذاته وإنّما ارتباطه الوثيق والسببيّ بالألم بما هو مطهّر بل ومفرحٌ ملذوذ[3]. من شأنه تقريبه من اللّه، فعندما يخضع الجسد للتعذيب، يستغرق الوجدان بأكمله في الألم فتقوّيه المنّة الإلهيّة على التحمّل بل الاستزادة من الألم ومن الإذلال الذي يصحبه[4]. هي إذن مهالك مرفوقة بالإدانة

---

(1) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، مرجع سابق. ص 337.

(2) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة 1991. ص 389.

(3) للحلاج في هذا المعنى نظمه {من الوافر}:

فكلّ مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

ابن كثير: البداية والنهاية، ج:14، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، مرجع سابق. ص 822.

(4) روجيه أرنالديز: الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة: مجموعة البحث عن المطلق (بإدارة ج. هـ. رادكوسكي)، ط: 1، مكتبة السائح، نشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2011. ص 160.

والإذلال والتنكيل – ممّا يذكّرنا بمذهب الملامتيّة الذين كانوا يتوقون إلى أن يُعاملوا بشكل مهين[1].

إنّه هلاك مُبرمجٌ ومقدّرٌ يستشعره الصّوفي بروحانيّة عالية وينقاد إليه بهمّة عالية، ولذا عندما سُئل الحلاّج في السجن: ما الحبّ؟ قال: "ستراه اليوم وستراه غدا وستراه بعد غدٍ"، وفي نفس اليوم قتلوه، وفي اليوم التّالي أحرقوه، وفي اليوم الثّالث نثروا رماده في الرّيح"[2]. هي المراحل مسطورةً استشرفها الحلاّج وسعى إليها سعي الغريق إلى خلاصه ونجاته، لذا فقد كان داعيا إلى هدم كعبة الجسد والموت ضحيّة تماما مثل أضاحي الحجيج في مكّة مؤمنا بأنّ الاستشهاد الحقيقيّ يكمنُ في شهود الحقّ والفناء فيه، وبالتّالي يكون الموت ذا شفافيّة مطلقة وبدليّة كاملة[3]. تهدى الرّوح فيها كفارة بما يُحيل على التدمير الإبراهيميّ لهيكل الجسد.

على ضوء ما تقدم نرى أن تجاربهم –جميعها –موصولة بالموت سمتا مكتسِبا أبعادًا فلسفيّة عميقة ذات امتدادات نفسيّة وفلسفيّة ووجوديّة. فتجربة الموت عندهم انزاحت عن الدّلالة الطبيعيّة إلى دلالة أرقى هي موت عشقيّ صوفي باعتباره أكمل أشكال التوحّد والفناء في اللّه[4]. وأهم ما يميز هذا التصور، أنه لا يقيم أي تعارض بين الموت والحياة. بحيث تتلاشى الحدود بينهما على امتداد المعراج الصوفي ليصبح الفناء أو الموت الصوفي إيذانا بحياة جديدة وشكل متجدد من الوجود، أو لنقل اختصارًا رحلة موت من أجل إحقاق ولادة جديدة. ولادة كنّى عنها الحلاّج بـ "النورزة" بما هي رغبة في التجدّد يقتضي تحقّقها موتًا رمزيًا إنها بالطبع، رغبة في

---

(1) ننظر: أسماء خوالديّة: الملامتيّة وآراؤها الصّوفيّة، رسالة الدراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة/مرقونة، كليّة الآداب بمنوبة، 2001. ص 14.

(2) فريد الدّين العطّار: تذكرة الأولياء، ج: 2، ترجمة وتقديم وتعليق: منال اليمني عبد العزيز، ط: 1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2006. ص 140.

(3) لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، شهيد الحبّ الإسلاميّ، ترجمة: الحسين حلاّج، ط: 1، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان 2004. ص 475.

(4) لمزيد التوسّع ننظر: أسماء خوالدية: صرعى التصوّف: الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الهمذاني (ت 525 هـ) والسهروردي (ت 586 هـ) نماذج. – دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل – ط: 1، مطبعة فطيف، تونس 2013. ص 210.

الوصول إلى نمط أسمى من الوجود، ولا يتم ذلك إلا عن طريق "تكرار الحمل والولادة طقسيا، رمزيا"[1].

- **المستوى الأول: مرحلة المخاض الصوفي:** هي مرحلة تحضيرية شاقة وجوبيّة تقوم على رياضات شاقة وسياحات مديدة وحرمان من اللّذائذ كسرا لرعونات النفس والجسد.
- **المستوى الثاني: مرحلة الولادة الجديدة:** في هذا السياق يمكن اعتبار مرحلة المشاهدة التتويجَ الفعلي لذلك المخاض، ولادةً/خروجًا إلى النور، وقد يتمّ التعبير عن ذلك بلفظ "الإتحاف "من قبيل قول الحلاّج قُبيل صلبه: "لقد أتحفت غير أنّي تعجّلت الفرح". وإذا ما نحن رجعنا إلى الخطاب الصوفي، ودققنا النظر جيدا في القاموس الذي ينهل منه، نجد أن المشاهدة الصوفية قد تعني انكشافا للحجب، كما تعني فيضا لأنوار الكمال وإشراقا للقلب. وهذا ما يؤكد أكثر على اقتران المشاهدة الصوفية بمفهوم النور. وهنا بالذات- وفي صلب الممارسة الصوفية- تكتسي ثنائية الظلام والنور دلالاتها الرمزية أيضا، بحيث لا يمكن الحديث عن ولادة إلا كانبثاق وخروج من عالم الظلام - والذي يمثله الرحم -إلى عالم النور والإشراق.

وكما سبقت الإشارة من قبل، فإن الشكل الصوفي لهذه الولادة، هو ما سيجسّده" الولي". والوليّ في القاموس الصوفي هو الواصل إلى "مقام المشاهدة" باعتباره أعلى مقامات القرب.

6 – دواعي الإغراب في الرّمز

أ – صونا للتجربة

نرى أساس الإغراق في رمزيّة المصطلح الصّوفي مَلكة لجأ إليها الصّوفية عساها تساعدهم على الإيحاء بما يعتمل في نفوسهم وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبّى

---

(1) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة:1، دمشق 1991. ص 79.

على الخطاب المألوف، ذاك الذي عانوا كثيرا من قصوره على البوح[1]. ولـمّا كانت الإشارة مقرونة بالخوف على المحبوب فإنّنا نجد ابن عربي يقول متشفّعا بالمحبّين معتذرا عمّا يصدر عنهم من أقوال وكلام: "للمحبّة لسان معذور لأنّه مقهور بحاله"[2]. وهنا يصير الرّمز ضربا من التوقّي والتحذّر، ولْنشبّهْه ببعض المجازفة بتحذّر الـمُحبّ العذريّ من انفضاح ما انستر بينه وبين محبوبه، ولذا يصير الرّمز آلية تعبيريّة للحفظ والصّون، فالتجربة على حدّ عبارة الحلاّج "خارج الكلمة حتّى يعبّر عنها"[3].

لهذا تحديدا عيب على كثير من الصّوفيّة كشفهم الأسرار، يقول الجنيدي في هذا المعنى: "كنا نتكلم في هذا العلم في البيوت والسراديب خفية فجاء الشّبْليّ وحمله إلى المنبر ونشره بين أيدي الناس". وذات المعنى تمّت صياغته في أخبار الحلاّج، فقد أُوخِذَ بما نشره عن شيخه عمرو بن عثمان المكيّ[4]. وانضواءً تحت نفس السّمت تنشأ إبّان عمليّة التّرميز علاقة سببيّة أو لنقل علاقة مشابهة أو استعارة أو مماثلة. إنّنا نجد في عبارة الحلاّج مثلا "كن هائما مع الهيام، واطّلع لتكون طائرا بين الجبال والآكام، جبال الفهم وآكام السّلام، لترى ما ترى فتصير صمصام الصّيام"[5]. نجد استخداما لمجازين متميّزين ومختلطين هما جبال الفهم وآكام السّلام، تشابه مطيّته المجاز صونا للتّجربة.

وقد التمس لهم ابن عربي العذر فيما أسماه بـ "العبارات المغلقة على غيرهم"[6]. وعدّها اصطلاحا فيما بينهم لأنفسهم، ولـمّا كانوا على علم بالحقّ فقد وضعوها

---

(1) عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصّوفية، تحقيق وتقديم: عبد الخالق محمود، ط:2، دار المعارف، مصر، 1984، ص 13.

(2) نقلا عن طه عبد الباقي سرور: محي الدين ابن عربي، مكتبة الخانجي، مصر (د-ت). ص 170.

(3) أصل العبارة: "التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه".

لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 41.

(4) أبو البركات عبد الرّحمان الجامي: نفحات الأنس في حضرات القدس، ط: 1، الأزهر الشّريف، 1989. ص 525.

(5) الحلاج: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، طاسين النقطة، ص 181.

(6) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسيّة المختصر من الفتوحات المكيّة)، طبعة جديدة ومصحّحة، ج: 1، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د- ت)، ص 32.

منعا للدّخيل بينهم أن يعرف ما هم فيه وذلك شفقةً عليه أن يسمع شيئا قصُر عن الوصول إليه فينكره على أهل التصوّف[1]. ولذا كان الصّوفيّة يستحسنون الكتمان ويؤثرونه وذلك على طريقة العذريين ويرون ذلك من الأدب ومن لوازم حفظ السرّ لأنّ السرّ "ما يكون مَصونا بين العبد والحقّ سبحانه في الأحوال"[2]. لذا كانت صدورهم قبور أسرارهم ولذلك قال القشيري: "لو عرَف زرّي سرّي لطَرَحته"[3]. وبين الإخفاء والإظهار وبين الإقرار والإنكار أُرهق الصّوفيّة أيّما إرهاق وعَسُر أمرُهم بل وأبيحت دماؤهم.

ب - تقية[4]:

إنّ العبارات التي تُبين عن التجربة الصّوفيّة مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتجربة.

وإن ما يزيد هذه الصعوبة بياناً هو عدم الرضا بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس، فالذي يخبِرُ التجربة الصوفية عادة ما ينزاح عن تلك

---

(1) المرجع السّابق، ص 37.

(2) القشيري: الرّسالة القشيريّة، ط:1، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، 2000بيروت-لبنان، ص 324.

(3) المرجع السّابق، الصفحة ذاتها.

(4) التقيّة لغة: مصدر لفعل تقى يتّقي[1]، وأصله من وقى الشّيئ يقيه إذا صانه، قال تعالى:" فوقاه اللّه سيئات ما مكروا "(غافر(40)، الآية: (45)). أي حماه وصانه منهم فلم يضرّه مكرهم[2]. ويقال اتّقى الرّجل يتّقيه، إذا اتّخذ ساترا يحفظه من ضرره ومنه الحديث: "اتّقوا النّار ولو بشقّ تمرة"[3]. والتقيّة تأتي بمعنى الحذر والخوف والكتمان والحفظ.
وفي اللّسان: "اتّقيت الشيء تقيّة: أي حذرته، ووقّاه اللّه أي حفظه، والتوْقية الكلاءة والحفظ[4].

----

(1)ننظر الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادّة وقى.
(2) ابن منظور: لسان العرب، مادّة وقي.
(3) البخاري: صحيح البخاري، ج: 3، ص 282.
(4) ابن منظور: لسان العرب، مادّة وقي.
أمّا مرادنا نحن من مصطلح التقيّة هو اتّخاذ الرّموز في غير ما وضعت لها، أي أنّها تصير حجابا على حجاب.

التعبيرات باعتبار أنّ الحقّ يقع خارج العالم ويُجاوز صور تمظهراته الخارجية المشخصة والمتعينة والمباشرة.

يصدر الصّوفي عن قناعة راسخة مفادها أن الحقيقة الكلية تجاوز الخبرة الإنسانية الاعتيادية المستفادة من الحواس أو الخطاب -كتابة أو قولا أو استدلالا - ثم هو يعتقد أنّ الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، إذ الحقيقة الصوفية مما لا يمكن الإشارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل بها البيان الصوفي إلى مقصوده؛ لا تضيف جديداً إلى المقصود. إنها خبرة مخصوصة لا يمكن فهمها إلا ممن تذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه فانكشف له الخفي المستور وراء الرمز.

ولئن كانت التقيّة إخفاء للحقّ ومصانعة للنّاس وتظاهرًا بغير ما يُعتقد فيه خوفًا من البطش أو الظُّلم فإنّنا نراها عند الصّوفيّة وتحديدا الحلاّج قيدا ثقيلا كثيرا ما تبرّم منه، فإذا به يتمرّد على المحاذير في التعبير عن العشق الإلهيّ موظّفا عبارات من قبيل الامتزاج(1) والأنس والاتّحادُ والجِبْلة(2). تمرّده على الخرقة التي ألبسه إياها شيخه عمرو بن عثمان المكيّ.

هي التقيّة الرمزيّة التي تمحّضت ملامة عند مذهب الملامتيّة، يتخفّون وراء الإغراب استجلابا للأذى والملامة. فما الرمز إلاّ قناع يسترون به أمورا رغبوا في كتمانها، وبالتّالي فالتقيّة ما هي إلاّ استتباع طبيعيّ لشعورهم بأنّهم خُصّوا - دون سواهم - بمعرفة الباطن، وزيادة على ذلك فإنّ التصريح البيّن بما يؤمنون يُهدّد مصائرهم، ولا يذهبنّ بنا الظنّ أنّهم يخافون التهلكة وإنّما ذلك مردّه الطّمع في الاستزادة من الحقائق.

ثمّ إنّ التقيّة سببها الضّرورة، فاصطناع الرّمز بديلا اضطراريّا أو لنقل منفذا تعبيريّا لما يفيضُ عليهم وتعوزهم القدرة على ستره. وبهذا نرى الصّوفيّة قد آثروا الإشارة لا العبارة حقنا لدمائهم إذ الإشارة تُطلق الفكرة وتحرّرها على أنّ العبارة

---

(1) مازجت روحك روحي في دنوّي وبعادي
الأعمال الكاملة، ص 298.

(2) الأعمال الكاملة، ص 316.

تقيّدها وتحُدّها. الإشارة بهذا الاعتبار ثنائيّة الأقطاب، فهي بين الرّمز والمرموز إليه حصرا، وقد يكون الرّمز لفظا مستعملا غير أنّه في السّياق الصّوفي يُستعمل في غير ما وضع له، ونعد التورية ضربا من ضروب التقيّة، وقد نُدرج ضمنها معنى الإظهار بخلاف الإضمار.

فما التقيّة إذن إلاّ رخصة، أو هي حالة تعبيريّة استثنائيّة قادحها الضّرورة أو لنقل ببعض المجازفة هي محاولة تسويغيّة تُكيّف الخطاب تكييفا فنيّا. وهو ما يجعلنا نستحضر مفهوم التقيّة الشّيعيّة بما هي محاولة تسويغيّة لسكوت الإمام على نكوصه عن المطالبة بحقّه الشرعيّ الثّابت بنصوص متواترة. وهكذا نتبيّن بوضوح أنّ دلالة التقيّة في الرمز الصّوفي إلى جانب كونها وسيلة للتكيّف العمليّ مع الظّروف التّاريخيّة التقبّليّة، فهو جزء مهمّ وركن أصيل في مجمل منظورهم للآخر/القارئ/المتطفّل عليهم وعلى أسرارهم.

وهنا تحديدا وجب التمييز بين ضربين من ضروب التّعبير، الأوّل يناسب الآفاق وتكون التّقيّة فيه ممكنةَ الفهم من مثل التقيّة بالعبارة (ستر المواجيد والمنن والكرامات وإنكار حدوثها والطلب ممّن عاينها التكتّم عليها). أو التقيّة باللّباس (خلع المرقّعة)، غير أنّه بترقّي الصّوفي في تجربته الحبّية تصير التقيّة قيدا ضاغطا. فكيف لمن كان هو ذاته رمزا بديلا عن الصّوف الذي هو بدوره بديلاً عن الأضحية المبذولة أن لا يكون رمزا أمّا، رمزا جامعا للذّات المبذولة هديا ونذرا؟ غير آبه بالتقيّة تحذّرًا بل بالفتوّة الصّوفيّة بما هي سخاءٌ بالنّفس، سخاء اتّخذ من إبراهيم الخليل عليه السّلام التجربة الينبوعية الأولى للطقس الصوفي التضحوي النذري.

ج – تحرّزا من الفقهاء/أهل الرّسوم:

أبان القشيري في رسالته عن معنى التحرّز والتّحوّط الذي كان دافعا قويّا دفع الصوفية إلى اصطناع الرمزية في التعبير قائلاً: "اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة -يقصد الصوفية- مستعملون ألفاظًا

فيما بينهم يتم بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من يُبَايِنُهُمْ في طريقتهم؛ لتكون معاني الألفاظ مستبهمة على الأجانب، غَيْرَةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب القوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1].

ويتبين من كلام القشيري أنه أصبحت للصوفية في القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة، اتفقوا عليها فيما بينهم، بحيث يفهمونها هم ولا يفهمها غيرهم، بل إنها مبهمة على من ليس بصوفي؛ لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وَهَبَهَا الله للصوفية، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين مَنْ ليسوا أهلاً لها. وينبه القشيري هنا -أيضًا- إلى أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصوفية منذ القرنين الثالث والرابع تشتد، كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضحًا من خلال محاكمات ذي النون المصري[2]والنوري[3]وأبي حمزة[4]والحلاج[5]وغيرهم...

القادح للرّمز إذن هو التحرّز من بطش الفقهاء لاسيما بعد التّجارب الدّامية التي عاشها الحلاّج وغيره من الصّوفيّة وكان الفقهاء متسبّبين فيها، استتبع ذلك تكييفا خاصّا للخطاب انزاح عن المألوف/العبارة البيّنة ليُوسم بالإشارة خصيصةً صوفيّةً. يقول ابن عربي موجزًا المسألتين في آن واحد: "إنّ الإشارة عند أهل الطّريق تؤذن بالبعد... وما خلق اللّه أشدّ من علماء الرّسوم على أهل اللّه العارفين به من طريق الوهب الإلهيّ، الذّين منحهم أسراره، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه،

---

(1) الرسالة القشيرية: ص 31. وانظر أيضًا كلامًا عن نفس المعنى في (التعرف) للكلاباذي: ص 88-89.

(2) سعى الفقهاء به إلى المتوكل، فاستحضره من مصر، ولكنه أدرك مكانته ورده مكرمًا. وفيات الأعيان: ج:1، ص 26. اللمع: ص 493.

(3) أنكر عليه غلام الخليل واتهمه بالزندقة، واستدعاه الخليفة الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب إليه. اللمع: ص 493- 439.

(4) اتهمه الفقهاء بالحلول. اللمع: ص 495.

(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج: 8، مرجع سابق، ص 126.

فهم لهذه الطّائفة مثل الفراعنة للرّسل عليهم السّلام"[1]. فكلّ آية منزّلة لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمّون ما يرونه في نفوسهم إشارة، ليأنس الفقيه صاحب الرّسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنّه تفسيرٌ، وقاية لشرّهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ... ولكن علماء الرّسوم لمّا آثروا جانب الخلق على جانب الحقّ، وتعوّدوا أخذ العلم من الكتب، ومن أفواه الرّجال الذين من جنسهم... واصطلح أهل اللّه على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلاّ منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم"[2].

والواقع أنّ اصطناع الرّمز ما كان إلاّ ردّة فعل على الإقصاء الذي مارسه الفقهاء، فقد حاولوا جاهدين القدح في سلامة إيمان الصّوفيّة وتكفيرهم بل والسّعاية إلى هلاكهم، فكان الرّمز وسيلة فنيّة لتأمين سلامة الأسرار وسلامة النّفس في ذات الآن. والاحتماء به من العنف وسوء التقبّل، وإن لاحظنا أحيانًا أنّهم ترفّعوا عن التّواصل مع غيرهم، ضنينين بخطابهم إلاّ على "صفوة الصفوة" ممّن خبروا الأذواق والمواجيد والمكاشفات، أو لنقل ببساطة ممّن لم يقفوا على العبارات بل راموا الإشارات.

د- السّتر امتثالا للأمر الإلهيّ:

تبيّنا أنّ الدّلالة في الرّمز غير مُتاحةٍ، فهي تستوجب تدبّرا كبيرا عماده التذوّق تذوّقًا لا ينعمُ به إلاّ الخاصّة ممّن خبروا الرّياضاتِ والمواجيدَ. العمليّةُ إذن كشفيّةٌ قصديّة لرمز حاجبٍ بشكلٍ قصديّ.

قصديّة الحجب لا يرُدّها الصّوفيّةُ إلى الهوى وإنّما إلى الامتثال والطّاعة، يقول الكلاباذي في هذا الشأن: "كيف أبوح بسرّه وأبدي مكنونَ أمره، وأنا الموصَى به غيري في غير ما وُضع من نظمي ونثري. نبّهْ على السرّ ولا تُفشِهِ، فالبوح بالسرّ له مقتٌ على الذي يُبديه، فاصبر له واكتمه حتّى يصلَ الوقتُ فمن كان ذا قلبٍ

(1) ابن عربي: الفتوحات المكّية، تحقيق: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج: 4. ص 264.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكّية، ج: 1، ص 278.

وفطنةٍ، شغله طلبُ الحكمة عن البِطنةِ فوقف على ما رمزناه وفكّ المعنى الذي لزّناهُ، وجعلناه قوّة المقيم وزاد المسافر، ولكن قد حقّ القلمُ بما سبق في القدم، فما أشرف الإنسان حيث جعله اللّه محلّ روحانيّة الأكوان"[1].

ومعنى اللّعنة/التهلكة الذي تطال مُفشي السرّ نراها في سيرة الحلاّج، فقد اتّهم بسرقة مخطوطة لعمرو بن عثمان المكيّ أستاذهُ عنوانها "الكنز" فلعنه وتنبّأ بعذابه[2]. وفي هذا السّياق بيّن القشيري أنّ السّتر نوعان "الستر للعوامّ عقوبة، وللخواصّ رحمة، إذ لولا أنّه يستر عليهم ما يكاشفهم به، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة ولكنّه كما يظهر لهم ينستر عليهم[3].

ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ السّتر عمادُهُ الإخفاء فحسب، بل هو سيرورة سلوكيّة تقوم على مراقبة النّفس ومحاسبتها وبالتّوازي مع ذلك يتنبّهُ لكلّ ما يرد عليه من لطائفَ ولوامعَ متحرّزًا مزلّةَ البوح بها، وبالتّالي فإنّه إذا كان السّلوك هو عماد التّجربة الصّوفيّة فإنّ السّتر أساسها. ولهذه الخصيصة تحديدًا نعت ابن عربي الصّوفيّة بـ "أهل السّتر والكتم"[4]. الستر إذن آليّة مركزيّة في الخطاب الصّوفي معادها الضّديدُ هو التخوين، وهو ما عبّر عنه الحلاّج بقوله {من البسيط}:

من لم يصن سرّ مولاه وسيّده   لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا[5]

هي إذن أسباب متداخلة متغايرة ألجأت الصّوفيّة إلى استعمال اللغة الرمزية الإيحائية، نوجزها كالآتي:

الأول: إنّ التجربة الصوفية تقف عند الكشف والذوق والوجد وتكون أداة إدراكها، الروح والقلب والتخيل القوي، فلا تدرك بالعقل والحس، لذا لا مفرّ من

---

(1) الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف. ص 88./
(2) لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، ترجمة: حسين الحلاّج، مرجع سابق. ص 106.
(3) أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود الشّريف، مرجع سابق. ص 158.
(4) ابن عربي: كتاب المسائل، ضمن رسائل إبن عربي، ط:1، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن 1948. ج:1. ص 306.
(5) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق. ص 311.

استعمال امكانات أخرى للتعبير كناية واستعارة ومجازا بل وتخليقا لآليات رمزيّة جديدة.

الثاني: إنّ التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، فنرى أنَّ الصوفي يظهر المحبة الإلهية والأحوال التي قد حصلت له في عالم الكشف باللغات والمصطلحات التي تستعمل لأحوال المادّة والعالم المحسوس "لأنَّ كلامهم لا يرضي العامة فلهذا استعملوا كلمات وتعبيرات الغزل المادي من سكر وخمر ووصال وهجران إلى غير ذلك"[1]. والواقع أنّ الأسلوب الرمزي أصيل في آيات القرآن بل ومن أساليبه، فقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم حديث عن اللذائذ الحسية والمادية. من قبيل: "وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ"[2]. هي لذائذ تمّت التّكنية بها عن اللذائذ المعنوية في عالم الآخرة والجنة. أو هي رمز أرضي ودنيوي يشفّ عن رموز العالم العلوي.

الثالث: توجد بعض التجارب الصوفية التي لا يمكن توصيفها إلاّ بلسان الرمز فالقول مثلاً بأنّ الإنسان الكامل يفنى في الحق ويهلك في وجود المطلق ويصل إلى مقام الاتصال والإتحاد، يمكن أن يؤدّي إلى تألّه الإنسان والحلول فنرى الصوفيين يخفون هذه الأسرار، وفي صورة الإجبار، ولإظهار هذه الأسرار لابدّ أن يتم التمسّك بالرمز. ومن هنا نرى بأنّ أغلب مشايخ الصوفية حين يصلون إلى هذه الأحوال يلجأون إلى الصّمت لأنّهم يعتقدون بأنّ كل ما يوجد عندهم أعلى من التعبير والتوصيف.

هـ - الرمز "لغة العزّ"

ما سنصطلح عليه لاحقا باللّغة المعمّاة/الطّلسم نراها بادية عند النفري في مواقفه بمسمّى بديل هو "لغة العزّ"، لغة سماتها: التّعالي والعزّة والنّدرة والخطورة، نظامها المعرفي فائق متعالٍ، بُدُوّها في محيط المعرفة الإنسانيّة المحكومة بلغاتها الطّبيعيّة

---

(1) محمد منصور إبراهيم: الشعر والتصوف، دار الأمين، القاهرة، ط:1، 1999. ص 304.

(2) التوبة(9)، الآية: 72.

كفيلٌ بمحوها، بل تطمس ما عداها من فكر ولغة وعارف ومعروف بل ومعرفةً لأنّها منوطة بالعقل الإنسانيّ المحدود. ولئن كانت لغة الإنسان لا تعقِلُ إلاّ ما تقيّده الحواسّ والعقل، فإنّ لغة العزّ تتأبّى على الحدّ والوصف والقيد، لأنّها تمثّل الجانب الآخر من الوجود. لغة وصفها النفري بقوله: "وقال لي: لو أبديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرَست المعارف درس الرّمال عصَفتْ عليها الرّياح العواصفُ. وقال لي: لو نطق ناطق العزّ لصمتت نواطق كلّ وصف، ورجعت إلى العدم مبالغ كلّ حرف"[1].

ولقد اتّخذت "لغة العزّ" في خطابات النفري تسميات عديدة تتأسّس على كونها وسائط معرفيّة إلهيّة إذا تجلّى بها الحقّ على الخلق، أفنت ما سواها من معارف مضمرة في اللّغات البشريّة. من هذه التسميات: ناطق العزّ، لسان الجبروت، أنوار العزّة... دالاً بذلك على أنّ لغة العزّ لا يتقيّدُ معناها بالحرف والصّوت والإشارة كما هو المألوف في اللّغة البشريّة[2]، لأنّها لو تقيّدت لغدت جنيسة للبشريّة. وإنّا نرى وصف النفري الّغة البشريّة/لغة الحرف والصّوت بالتّهافت وعدم الجدوى {الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبرُ عنّي[3]}امتدادًا لما ذهب إليه الحلاّج حين قال: "من تكلّم بالحروف فهو معلول"[4]. أو لنقل -قياسا لمصير الحلاّج -" ممحونٌ".

رمز العزّ إذن ليس رمزًا مألوفا، وما تسميته بالرّمز إلاّ لكونه وسيطًا معرفيّا فقط أمّا ماعدا ذلك فهو منزاحٌ بالضّرورة عن كلّ ما تحتمله اللّغة العاديّة من معارف حسّية وفكريّة وفلسفيّة يرومها العقل في سعيه إلى المعرفة. وأمّا الكون الذي ينتمي إليه فهو كون الحضرة الإلهيّة الذي لا حدّ يحدّه، أو هو كون الرّؤية والشّهود والفناء،

---

(1) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق. ص 1.

(2) أيمن يوسف عودة: لغة الحرف والحروف من منظور الخبرة الصّوفية بين النفري وابن عربي، المجلّة الأردنية في اللّغة العربيّة وآدابها، المجلد: 8، العدد: 3، رجب- تموز 1433 هـ/2012م. ص: 17.

(3) عبد الجبّار النفري: المواقف وكتاب المخاطبات، تحقيق، أرثر آربري. تقديم وتعليق: عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1934. ص 61.

(4) المرجع السّابق. ص 230.

عندئذٍ يُفهمُ من لغة العزّ أنّها تمثّل ظهور الحقّ تعالى الذي لم يزل ظاهرًا أزلا وأبدًا، وليس ثمّة شيء يحجبُ ظهوره عنّا سوى ما يزيّنه لنا الحرف والحروف والعقل والمعقول[1].

7 - الرّمز أمارة حيرة وتبرّم

تنطوي الحيرة في الرّمز الصّوفي على كثير من الغنى والتعقيد والتشابك الدلالي. ويمكن القول إنه يتشبع بدلالة إيجابية فاعلة، مركّزة، ذات قدرة عالية على الدفع والتحويل: فهو يتكشف عن ضرورة نقد الخبرة الذاتية المتكونة داخل التجربة الصوفية، بما يسهّل انعكاسَها على نفسها لمبارَحة فضائها المتشكل، وتخطّي حدودها المتملّكة، والانفتاح على أفق المطلق، في تعدُّده وشموله ولانهائيّته.

لذا فبين الكتمان والإفصاح وبين حقن الدّماء وسفكها وبين سلطان المحبّة وسلطان النّواميس توتّرَ الرّمز الصّوفي توتّرا عصبيا إذ الإشارة تُطلق أفكاره وتُحرّرها في حين أنّ العبارة تُقيّدها وتحدّها، فلا هنيء بالأولى ولا أمِنَ للثّانية فكانت النّصوص جامعة بين الطّريقتين موجّهة إلى أفقين، أحدهما يفكّ مغاليق الإشارة ويقبل بها ولوْ لمْ يحطْ بها علما، والثّاني يفتّش في النصّ الصّوفي عمّا أُلف من الرّموز فمتى استطاع ردّها إلى ما أعتاد قبِلها ومتى تعطّل ردّها إلى مثال رفضها بل وأنكرها واستراب في سلامتها.

نحن إذن أمام مفارقة أو معادلة ذات حدّين متباينين إلى درجة التضادّ، وخلاصة هذا الأمر أنّ الصّوفيّة لا يثقون باللّغة ولا يقيمون لها وزنا كبيرا في مضمار البلوغ إلى الحقّ الصّرف، ويبدو أنّ أقدر النّاس على استعمال اللّغة أكثرهم خبرة بها، وفي الوقت نفسه أقدرهم على معرفة حدودها أو معايبها، ولذا قال النفري في الموقف الثّامن والعشرين: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة... العبارة ستر، فكيف ما نُدبت إليه"[2].

---

(1) أيمن يوسف عودة: لغة الحرف والحروف من منظور الخبرة الصّوفية بين النفري وابن عربي، مرجع سابق. ص 17.

(2) محمّد بن عبد الجبّار النفري: كتاب "المواقف" وكتاب "المخاطبات"، تحقيق: أرثر يوحنّا أربري، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1934. ص 51.

وهذا إقرار بأنّ اللّغة أعجز من أن تحمل ثقل المعاني القادمة من وراء الغيب. والرّؤيا لا تحتاج إلى لغة قطّ، وما ذاك إلاّ لأنّها صمت مطبق. فما الرّمز في صميمه إلاّ محاولة لإخراج التجربة الدّينيّة من أطر العاديّ والمألوف فقها وإيمانا وخطابا إلى أفق مبتكر لا قيود تعبيريّة فيه ولا رسوم تكبح جماح عاطفة حُبّية حُرّة ذات قابليّة رهيبة لبذل النّفس هديا ونذرا.

هي إذن حيرة ذات بعد وجوديّ وآخر تعبيريّ، يحولان معا دون إتمام الرّغبة في تقييد المعنى الذي ينكشف للصّوفي أوان اتّصاله الرّوحيّ بالمطلق، أو ما يُعبّر عنه بالفناء حيث لا نطق ولا إشارة، ولا ذهاب ولا إياب ولا قرب ولا بعد وحيث تتلاشى الأضداد وتنتفي الكثرة الموهومة وحيث لا شيء باستثناء الدّهش والأخذة. حينها لا يكون التحيّر إلا بعد فرط المحبة. وهذا ما عبر عنه ابن الفارض حين قال في مطلع إحدى قصائده {من الكامل}

زدني بفرط الحبّ فيك تحيُّراً وارحم حشىً بلَظَى هَوَاكَ تسعَّرَا[1]

فكيف لهذا الحائر الباهت أن يعبّر، وإن عبّر فكيف له أن يعبّر عن الخرس والدّهش رمزا حيث لا تطرف له عين ولا تنبُس له شفة؟ أو هو كما وقول النفري: "إن حرّك بؤبؤ عينك ضرّك"[2] إنّه يستحيل كيانا من الصمت والسّكون، لكنّه صمت منفتح على كلّ صوت وهمسة، وسكون محمول على الأخذة بالإتحاف ولذا قال الحلاّج "بلا أتحفت غير أنّي تعجّلتُ الفرح"[3]. تعجّلٌ حائر يُذكّرنا بقول الحلاّج "أنا الحقّ"[4] وقول البسطامي: "سبحاني سبحاني"[5].

---

(1) ابن الفارض: الدّيوان، مرجع سابق. ص 99.
(2) عبد الجبّار النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 82.
(3) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 46.
(4) الحلاّج: الطّواسين، مرجع سابق، ص 157.
(5) عبد الوهاب الشعراني: تأويل الشطح، الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشّطح، دراسة وتحقيق: قاسم محمّد عبّاس، ط:1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان 2003. ص 45.

فما الحيرة إلاّ أمارة على ما يطرأ على الصّوفي من تنازع أحوال مختلفة داخله "فلا يدري ما يصنع، لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا قِبَلَ له به ولا أن يمسكه عنه، بل يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يقفُو المرشدَ/الشّيخَ ولا أن يسير وحده، يضيق بالناس وبنفسه ولا يسعُهُ شيء، لا هو مسلم ولا هو كافر، إذ دين الحيرة لا حدود له، ليس له مبدأ ولا منتهى، ولا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هو خيّر ولا شرير، ولا تقيّ ولا فاسق، ولا معتقد ولا شاكّ، ولا عظيم ولا حقير، لا هو شيء ولا هو لا شيء، ولا جزء ولا كل"[1].

الرّمز إذن أمارة جامعة لما يعايشه الصّوفي من حيرة مدارها حركة داخليّة مسكونة بالنّزوع إلى المطلق منبتها كائن نسبيّ هشّ كلّما توطّدت مواجيدُهُ تعتّمت رموزُهُ واشتدّ تحيّرُهُ. بديهيّ إذن أن يُطلق على الرّمز الحائر مصطلح الشّطح وتُلتمسُ الأعذار لصاحبه فيه، فهو فانٍ عن نفسه وكونه ورمزه، سكران بشهوده، حيران بجمعه بين الكثرة والوحدة أو بين التقييد والإطلاق. وضع أوجزه العزّ بن عبد السّلام المقدسي بقوله: "فإذا تمكّن منك السّكر أدهشك، فإذا أدهشك حيّرك... ومن ههنا أشكل على الأفهام حلّ رمز هذا الكلام"[2].

والأمر لا يقف عند هذا الحدّ، بل الكتمان عند الخلصاء من الصّوفيّة حجاب دالّ على عدم استحكام المحبّة بل إنّه لا يصحّ كتمانها أصلا لأنّها وببساطة ذات سلطان قاهر لا رادّ له، وبهذا الاستتباع نفهم عبارة "وكذا دماء العاشقين تُباح" تُباح الدّماء مثلما أُبيحَ الإفصاح عن المحبّة ولذا بدت التّجارب الصّوفيّة -الثّائرة منها تحديدا -جسورة ثائرة متشبّعة بمعاني الفتوّة لا بما هي بذل المال والسّمعة فقط بل بما هي بذل للنّفس ولهذا تحديدا كان الحلاّج يخرج إلى الأسواق صائحا متذمّرا "اعلموا

---

(1) تنظر: فريد الدّين العطّار: منطق الطير، ترجمة وتحقيق: بديع محمّد جمعة، ط: 1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة 1996. في سياق حديثه عن "وادي الحيرة". ص 44.

(2) العزّ بن عبد السّلام المقدسي: زبد خلاصة التصوّف المسمّى بحلّ الرّموز ومفاتيح الكنوز. ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرّحيم السّائح وتوفيق عليّ وهبة، ط:1، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة 2009. ص 98.

أنّ اللّه أباح لكم دمي فاقتلوني"[1]. فما الأذيّة بجميع صنوفها إلاّ دلائل محبّة، محبّة ما عادت تقنع بجهد العبادات والرّياضات والتقيّد بالأوامر والنّواهي بل رامت بذل النّفس نذرا وتضحية تحقيقا لأسمى معاني "الفناء"[2].

هي حيرة معدية في اعتقادنا فهي تتسرّب من الوجدان إلى النصّ ومن النصّ إلى عباراته ورموزه ومن رموزه إلى حروفه ومن أشكال الحروف إلى خواصّها، ومنهم جميعا إلى القارئ: فهو يحارُ أمام نصوص يحرص أصحابها على وضع تفاسير لها(ترجمان الأشواق) ونصوص يُعمّيها أصحابها فتصير غُفلا لا منافذ لها (الطّلاسم)، ونصوص يخالها واضحة فإذا هي منزاحة عن الوضوح بالكليّة... حيرة شاملة قد نبرّر بها غربة النصّ الصّوفي فلا هو من الأدب ولا هو من علم الكلام ولا هو من الفقه ولا هو قابل أن يقرأ بمعايير غير معايير الصّوفيّة التي هي بدورها خارج المعايير. أليس ذلك مربكا؟.

أمّا التّأويل فمُشرعٌ على كلّ احتمال إذ الرمز خفاء وظهور معاً، بل لكأنّ الرّمز يتأبّى عن التدبّر والضّبط ولذا بدت مرونته في نظرنا مرونةً ماكرة. إنّه ترجّحٌ ما حسمته كفاءةُ الصّوفي التعبيريّة لا كفاءة اللّغة البيانيّة ولا قدرة الرّمز الإشاريّة، فإذا بتجربة الصّوفي تجربة وجدانيّة وحبّية إيمانيّة معلّقة فهي شبيهة بالنّبويّة والعذريّة والزهديّة والشعريّة غير أنّ اللّغة أسعفت الآنفين وأبانت عن معانيهم وفي مقابل ذلك خذلتها وحجبتها، بل مسختها.

---

(1) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 74.

(2) الفناء هو قيام الصّفات الإلهيّ دون الذّات مقام الصّفات البشريّة، فكلّما ارتفعت صفة بشريّة قامت صفة إلهيّة مقامها. فيكون الحقّ سمعه وبصره كما جاء في الحديث. وقيل هو الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى حين تجلّى ربّه للجبل فجعله دكّا وخرّ موسى صعقا. وقيل الفناء أن لا ترى شيئًا إلاّ اللّه، ولا تعلم إلاّ اللّه، وتكون ناسيا لنفسك ولكلّ الأشياء سوى اللّه.
عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصّوفيّة، ط:2، دار المسيرة، بيروت 1987. ص 207 - 208.

- IV -

قصديّة الإغراب في الرّمز الصّوفي

إنّ الإقرار بالبعد القصديّ في صوغ الرّمز صوغًا مُغربًا معناه أنّه ما عاد الحوار مع المتقبّل فهما وتحليلا إحدى مرامي الصّوفي ناظما أو ناثرا، بل صار الإغراب درجة ثانية في الصّوغ يتأبّى بفعلها الرّمز عن الفهم والتدبّر، فينغلق دونه، ويوصدُ أبوابه في وجه المتقبّل بغِلالات كثيفة من الإغراب والغموض القصديين. وبهذا يفقد النصّ الصّوفي سمة من سمات الخطاب الأدبيّ ألا وهي الحوارُ بين الباثّ والمتقبّل، ومن ثمّ تنشأ فجوةٌ سحيقةٌ بين الطّرفين[1]. فالصّوفي يرى "أهل الرّسوم" دون درجة نصّه أسرى لظواهر النّصوص، وبنفس القدر لا ينتظرُ من الصّوفيّة أمثاله إلاّ الصّمت.

1 - الإغراب بما هو انزياح

وإنّنا نعدّ الانزياح هو المثير الجماليّ الأوّل للإغراب الصّوفي، بل إنّنا نعدّه المسؤول عن تمايز هذا النّمط في الكتابة عن غيره ناهيك عن أنّه السّببُ في عدم قدرة البعض على فهم مرامي الصّوفيّة واستيعاب جماليات خطابهم. وإذا ذهب البعض إلى اعتبار الانزياح خروجا عن أصول اللّغة وإعطاء للكلمات أبعادا دلاليّة غير متوقّعة[2]، فإنّنا نراه انحرافًا عمّا هو مألوف، بل يمكن اعتباره هو الأسلوب ذاتُهُ.

---

(1) محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة -، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996، ص 66.

(2) بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008، ص 160.

واستتباعًا لسمة الإغراب ما صارت المواضعة شرطا ملزِما في صوغ الدّلالة الصّوفيّة، بل إنّها مواضعة آسرة تقصُر التّقصير كلَّهُ في الإيفاء بالمقاصد، لذا أتى لخطاب أساسه المواضعة أنّ يعبّر عن تجربة تنزاح عن كلّ مواضعة. ولهذا تحديدا بتر الصّوفيّة – عن قصد – المعنى الأصيل لكلمة رمز، فما عاد يدلّ على معنى التوجّه إلى الآخر باعتباره مشاركا في صِلةٍ أو طقسٍ معيّنين، بل صار الرّمز المغرِبُ معهم إقصاءً للآخر و"دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد"[1]. ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ الإغراب وتيرتُهُ واحدةٌ بل هو في حركيّة موازية للانفعالات والمواجيد.

ها قد تبيّن لنا أنّ الإغرابَ من السّمات المؤصّلة للنصّ الصّوفي لاسيما الشعريّ منه ذاك المصوغ رمزا وتلويحا وإشارة، تحرّزا من إشراك من هم من غير الصّوفيّة في أفق النصّ، وقد ذكر ابن عربي أنّه ليس في مستطاع أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم، وغاية ما في هذا المستطاع هو الرّمز إلى تلك الظّواهر للّذين بدأوا في ممارستها[2] ولعلّي هنا أشدّد على عبارة "بدؤوا في ممارستها" لأبيّن أنّ الرّمز في عرف ابن عربي له وظيفة تعليميّة لا للكبراء من أهل التصوّف بل للمبتدئين فيه الذين يستأنسون بالرّمز تمهيدا لإغراب أشدّ هو الشّطح.

الانزياح إذن مرحلة تمهيديّة لمخالفة أساليب الصّوغ والتّعبير بالكلّية، انزياح بدايته انتهاك لبعض قواعد الاستعمال والتّركيب ثمّ يتحوّل إلى انحراف عن المعايير الشّائعة بما فيها الشّعريّة ليتبلور لاحقا ضربا من ضروب الكفر بكلّ ما هو مألوفٌ

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، ط: 2، 1978. ص 196.

(2) يقول ابن عربي في الفتوحات المكّية: "واصطلح أهل اللّه على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلاّ منهم، وسلكوا طريقة فنّها لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب في كلامها من التّشبيهات والاستعارات ليَفهم بعضهم عن بعض. وإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلّموا بما هو الأمر عليه بالنصّ الصّريح". المجلّد: 1، ص 245.
وننظر: عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج: 1، ص 15.
وعبد اللّطيف الطّيباوي: التصوّف الإسلاميّ العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر 1938، ص 147.

لأنّه مُستهلكٌ تعبيريًا ومضمونيًا. ولـمّا كـان الحبّ الصّوفي متفرّدا وخاصّـا استوجد صياغةً من جنس نوعه، صياغة لا يستكنه معناها إلاّ أصحابها[1].

ولـمّا كان الخطاب الأدبيّ متوفّرا على سمات الانزياح صورًا وتراكيبَ ومعانيَ فإنّ الصّوفي أوان تـدبّره نصّه يحرصُ كلّ الحرص على أن لا ينخرط في الأدبيّة لأنّ مقصدها المتقبّل الذّائق، بل يسعى إلى انزياح مُربكٍ سمته الابتكارُ والجدّة لذا يلجأ إلى الإشارة الخفيّة أو الاصطلاحات المبهمة لئلاّ يفهم الأغيار شعره فيتوشّح منظومه ومنثوره بهالة من الغرابة التي ما ألفتها الأذواق ولا استساغها الاستعمال اللّغويّ، ولئن أضفى الإغراب بعدا تخييليّا وغرائبيّا من النّاحية الأدبيّة والفنيّة فإنّه أبان عن وعي صوفي راسخ بأنّ الإغراب ما كان إلاّ نَتاج قصور فادح في كفاءة العبارة، ولذا قيل {من الوافر}:

إذا أهـــل العبـــارة ســـاءلونا أجبنـــاهم بـــأعلام الإشـــارة

نشـــير بهـــا فنجعلهـــا غموضـــا تقصُـــرُ عنهـــا ترجمـــة العبـــارة[2]

هي إذن غرابة رديفها الموت في مقابل الوضوح ورديفه الحياة: معادلة صعبة كانت مآسي الحلاّج وعين القضاة الهمذاني والسّهروردي تعبيرا عن اختيارها لا بما هي مروقٌ بل بما هي محبّة توجبُ الموتَ بأسياف الحبّ موتا قصديا. ولقد ذهب ابن الفارض في تائيته الكبرى بالرّمز حدًّا بعيدا إذ عدّ البوح به يستوجب إباحة الدّم وستره حقنًا له، قال {من الطّويل}:

بها لم يَبُحْ من لم يُبَحْ دمُهُ وفي ال إشـارة معنـى مـا العبـارة حـدت[3]

---

(1) يقول الشّبلي في هذا السّياق {من البسيط}:
علم التصوّف علم لا نفاذ له علم سني سمـاويّ ربوبيّ
فيه الفوائد للأرباب يعرفها أهل الجزالة والعلم الخصوصيّ
عن نسيب الاختيار: الشعر الصّوفي، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت -مطبعة اليقظة، دمشق، (د- ت)، ص 30.

(2) عن نسيب الاختيار: الشعر الصّوفي، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت -مطبعة اليقظة، دمشق، (د- ت)، ص 30 (لم يذكر المصدر).

(3) ابن الفارض: الدّيوان، مرجع سابق، ص 64.

بل لكأنّ الرّمز كنهٌ أغور من أن يُدرك، وقد تنوب الإشارة في الإلماح إليه لا بما هو حقيقة صريحة واضحة بل إلغازا وإبهاما ولذا شبه البسطامي ذلك بالعماء والظّلمة ومن البسيط قال:

تـاه الخلائـق فـي عميـاء مظلمـة قصـدا ولـم يعرفـوا غيـر الإشـارات

بـالظنّ والـوهم نحـو الحـقّ مطلـبهم نحـو الهـواء ينـاجون السّـماوات[1]

هـذا الإخفـاء القصـدي جعـل التوحيـدي يقـول: "مـا أحوجنـا إلى عـالم منطيـق يكشف لنا كلام هذه الطائفة"[2]. إنّه إغراب مزدوج: إغراب في حيثيات التجربة إذ هي ممّا يُعاشُ ولا ينقالُ، وهو إغراب طبيعيّ، وإغرابٌ في حيثيات التّعبير إذ هو ممّا يُصاغُ إلغازا وتعميةً لا وضوحا وبيانا، لذا فإنّه ليس باستطاعتنا دائما تحديد معنى مضامين هذه المصطلحات أو الألفاظ الرّامزة لأنّها كثيرا ما تشير إلى المعنى الصّوفي ولا تدلّ عليه دلالة واضحة. فهي -والحالة هذه -أشبه بأدوات واجد أكثر منها بمصطلحات عالم دقيق. ولقد صعّب على الصّوفية أنفسهم ممّن عاصروا أرباب التصوّف استيعابَ معانيهم وإن فهموها فهما حدسيّا[3].

إن الاغتراب الصوفي بهذا المعني يجيء شاخصاً في صورتين هما الاغتراب التفكيري والاغتراب التعبيري وقد تمثلت هاتان الصورتان عملياً في النزوع إلى عوالم فكرية غريبة عن الثقافة الإسلامية وذلك بعد الاتصال الفكري الحاصل عقب إطلاع المسلمين على ثقافات اليونان والفرس. واللّجوء إلى عوالم تعبيرية طارفة مُبتدَعة لا عهد لأساليب

---

(1) البسطامي: الأعمال الكاملة، ص 295.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر. نشر: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1953. ص 48.

(3) روى عبد الوهاب الشعراني في المصدر المذكور أنّ "الإمام أحمد بن سريج حضر يوما مجلسا للجنيد فقيل له: "ما فهمت من كلامه؟". فقال: "لا أدري ما يقول، ولكنّي أجد لكلامه صولة في القلب ظاهرة تدلّ على عمل في الباطن وإخلاص في الضّمير وليس كلامه كلام مبطل". اليواقيت والجواهر (وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسيّة المختصر من الفتوحات المكيّة) طبعة جديدة ومنقّحة، ج: 1، دار إحياء التّراث العربي ومؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت- لبنان، (د- ت)، ص 16.

العرب بها، ولا وشيجة إليها من دلالاتهم المألوفة وهذا ما سوّغ لنا القولَ بأن الصوفية قد خلّقوا لغة خاصة دلّت -بنفس القدر -على إغرابهم واغترابهم.

2 - الإغراب الصّوفي ومحدوديّة تأويله

لا يخفى أنّ تأويل النصّ الصّوفي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ناتج في غالبيّته عن مبادرات خارجيّة من جهة استعماله، سواء أكانت تلك المبادرات متّجهة إلى استثماره إبداعيّا أو استثماره روحيّا ووجدانيّا. واستنادا إلى فرضيّة تؤكّد أنّ النصّ يكون عصيّا على القراءة حين يحيل على قرّاء مخصوصين، في مقابل استراتيجيّة نصّية تحدّد هدفها من القراءة وتحدّد هويّة قارئها[1]، لا بدّ للمطّلع على النصّ الصّوفي الموجّه إلى قارئ محدّد أن يكون ملزما باتّخاذ وضع خاصّ للتقبّل حين يواجه أداءً متخصّصا، له اصطلاحاته التي تشعّ دلالة تفارق ما يتعارف عليه المتلقّون في التّداول العامّ للألفاظ والتّعبيرات، وهو ما أشار إليه القشيري في تقديم تفسيره للألفاظ التي يدور استعمالها في خطاب الصّوفيّة، ولها خصوصيّة تتأطّر بدائرة تلقٍ ضيّقة ومنظومة دلاليّة لا تتجاوز دائرة التّداول المنغلقة عليهم فيؤكّد أنّ "هذه الطّائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[2].

ولكي يبرّر القشيري محدوديّة تأويل الإغراب الصّوفي يؤكّد أنّ التصوّف ممارسةٌ تجربة متجوهرة في وجود متحقّق سلوكًا وصفة، لا تعبيرا وافتراضًا، يقول: "ليست

---

(1) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النّصوص الحكائيّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1996. ص 73.

لا بدّ من التذكير بأنّ خصوبة النصّ المنغلق، على الرّغم من شدّة عنته في الاستخدام، ناجمة عن تركه هوامش مطّاطة للمناورة بخلاف النصّ المفتوح، بحسب ما يرى إيكو {تنظر ذات المصدر، ص 74} وهذا ما ينطبق على النصّ الصّوفي المنغلق على قصد التأليف والمنفتح على حريّة الاستثمار.

(2) أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 75، ج: 1. ص 150.

حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف، أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معانٍ أودعها تعالى قلوب قومٍ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1]. ومن هذا الإيضاح يبدو أنّ ما يُلازم التجربة الصّوفية نصّا وممارسة لا يجانس إنتاج النصّ الأدبيّ وتلقّيه، ففي مخطّط الاتّصال ثلاثيّ الأقطاب {المرسل - الرسالة -المرسل إليه} يكون الصّوفي/المرسِلُ هو المجرّب (الممارس) ويكون نصّه/رسالته تجربةً منقولةً عبر لفظ مخصوص. أمّا المتقبّل/المرسل إليه فهو المأمول منه فهم الرّسالة والعمل بها، وهذا يُفضي بنا إلى اعتبار تقبّل النصّ الصّوفي تقبّلا مغلقًا.

وسبب هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة كما قلنا جملة أسباب يمكن إجمالها في أنّ التجربة الصوفية مهما تباينت صورها، وتعددت أنماطها - كما سنشير- تجربة فردانية خالصة تنزع إلى الاحتجاز دون المشاركة ولا تستهوي إلا قلة من أتباع الأديان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع للنسقية المنطقية كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، ولا هي مصوغة بمفاهيم دقيقة ومنضبطة. وبالتّالي فإنّ فهم الإغراب يستوجبُ وجود تعاطف مزاجيّ قويّ مع التصوّف، تعاطف يمنح قدرا من البصيرة النّافذة ويعطينا انطباعا بأنّ الإنسان في المطلق هو صوفي بطريقة بدائيّة أو فجّة. وعليه فإنّ الوعي الصّوفي عند معظمنا يكون مدفونا أو مطمورا في أعماق اللاّشعور ولا يظهر على سطح ذهننا إلاّ في صورة مشاعر غامضة متعاطفة.

وعندما تهتزّ أعماق الشّخصيّة فإنّها تخلد إلى الصّمت بما هو حالة من حالات الوعي الصّوفي الذي لا يمكن وصفه بحالٍ. فالحبّ تجربةٌ قد يجعل المحبّ يكفّ عن الكلام ويلتزم الصّمت. والتّجارب الصّوفيّة تعمّق الغبطة والفرحة وأحيانا الوجد، وربّما كانت مشاعر الرّهبة والإجلال لما هو مقدّس. وتفسّر لنا عمق المشاعر الصّعوباتِ التي يلقاها الصّوفي مع الكلمات. إنّها انفعالات أعمق من الكلمات وهي علّة العَطَل الذي يجده في اللّغة.

إنّ الرّمز الصّوفي مسألة في منتهى الغرابة بحثا وتدبّرا، فالصّوفيّة إذا استعملوا تعبيرات حسيّة لقوا الإنكار والسّخط وذلك من قبل أصحاب المذهب الظّاهري

---

(1) المرجع السّابق، ج: 1، ص 150.

وفريق من الحنابلة والسّلفيّة، إذ أنّ هؤلاء ولئن قبلوا أن يُطلق لفظ الحبّ على العلاقة بين العبد والإله (باعتبار وجود العبارة في القرآن) فإنّهم منعوا أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والوَلَه والغرام الذي يحدث بين الإنسان والإنسان لذا فقد أنكروا أمثال هذه الألفاظ الحسّية ناهيك عن الغامضة الشّاطحة. وكذا الأمر إذا استعملوا تعبيرات وجدانيّة مبتكره يلقون الإنكار والسّخط وذلك لكونها تربك الأفهام حين لا تُحيل على مداليل واضحة بل وقد تخرج عن الأساليب المسطورة في التّعبير فتكون حينها بمثابة الإزورار عن المتقبّلين والقدح في قدرة أفهامهم أن تحيط بمراميهم.

ولاشكّ أنّ التجربة الصّوفيّة من أقوى التّجارب التي عاشها أصحابها وأعنفها، فلا غرو أن تهزّ نفوس أصحابها هزّا عميقا وأن يظهر هذا التأثير المُشتبك المُركّب الخصيب في ضروب طارفة من الأحوال والمقامات من جهة وفي ألوان التّعبير الفكريّ من جهة أخرى، وإذا عمد الصّوفي إلى التّعبير فلا بدّ له من تجربة ذوقيّة عميقة مُفردة شديدة الاستحواذ على النّفس استحواذا يُفضي به إلى استنفاذ طاقات الكلمة والحرف والنّقطة... كلّها، على نحو بدا الإغراب فيه معطّلا قصديّا للتقبّل.

3 – الإغراب معطّلا قصديّا للتقبّل

إنّ الرّموز – بما هي ابتكارٌ تعبيريّ – عُرضةٌ لتقلّباتٍ وانزياحاتٍ عديدة شأنُها في ذلك شأن كلّ خطابٍ. ينشأُ ذلك بحسب المتقبّلين وزوايا تدبّرهم النصّ الصّوفي. وقابليّة التغيّر هذه موصولة حتما بمظاهر الإغراب والإلغاز، ناهيك عن الإقرار إقرارا قبْليّا بقصور الآخر خيالا وإيمانا، ولعلّة قصوره يبذل ما استطاع من جهد لكي يجذب التّجربة الصّوفيّة إلى أفقه الخاصّ، وعلى نحو ما يحاول بكلّ حيلة ممكنة أن يردّ المقاربات الصّوفيّة نصوصا وتجاربَ إلى المستوى الشّائع.

وقد شبّه "ولتر ستيس" استحالة نقل التجربة الصّوفيّة إلى متقبّل لم يعش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللّون إلى شخص ولد أعمى[1] ومن هنا كان غير

(1) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999، ص 343.

الصّوفي هو الأعمى من النّاحية الرّوحيّة وبالتّالي فهو قاصر وجوبا عن تذوّق ما لا قدرة ولا كفاءة له على تذوّقه.

فلـمَ رمّـزوا كلامهـم ترميـزا لا يعرفـه غـيرهم إلاّ بتوقيـف منهم؟ ولـمَ لم يظهـروا معارفهم للنّاس ولا تكلّموا بها على رؤوس الأشهاد كما يفعل علماء الشّريعة؟. لقد كان إخفاؤهم معارفهم مجلبة للرّيبة وفتحا لباب رمي النّاس لهم بسوء العقيدة وخبث الطويّة[1].

أجاب الشّعراني على هذا السّؤال بقوله "إنّما رمزوا رفقا بالخلق ورحمةً بهم وشفقة عليهم" وقد كان الحسن البصريّ وكذلك الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقرؤون علم التّوحيد إلاّ في قعور بيوتهم بعد غلق أبوابهم، وما ذلك إلاّ لدقّة مداركهم حين صفت قلوبهم وخلصت من شوائب الكدورات مصلحةً للنّاس وغيرةً على أسرار اللّه أن تُذاع بين المحجوبين، ولذا أنشدوا:

ألا إنّ الرّمـــوز دليــــل صـــــدق | علـى المعنـى المغيـب فـي الفـؤاد
وكــــلّ العــــارفين لهــــا رمــــوز | والغــــاز تــــدقّ علــــى الأعــــادي
ولــولا اللّغــز كــان القــول كفــرا | وأدّى العــالمين إلــى الفســادي[2]

واعتبارا لدقّة وظيفة الرّمز وأبعاده يُحدّد الخطاب الصّوفي متقبّليه تحديدا مسبقا لاسيما وأنّ الرّموز ما هي في صميمها إلاّ أقفالٌ لأسرارٍ، غير أنّ الرّموز ما هي إلاّ تلميح خفيّ لباطن لا يظفر به إلاّ أهله. ولـمّا كان إدراك كنه الباطن مقصورا على الخواصّ كان لزاماً على الصوفية استخدام الإشارات حتى لا يشتد إنكار العامة لهم. ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له ظاهر خاصّ بعامة الناس، وباطن لا يدرك إلا بالكشف والذوق وهو خاص بالأولياء والمريدين. ومن هذا المنطلق بدأ الصّوفيّة –

---

(1) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسيّة المختصر من الفتوحات المكيّة)، طبعة جديدة ومصحّحة، ج: 1، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت – لبنان، (د– ت)، ص 42.

(2) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

تحديدا ذوي التّجارب الثّائرة من مثل الحلاّج ومن قبله أستاذه البسطامي –في التعتيم على خطابهم تعتيما قصديّا لأنّ الآخر/المتقبّل جعل من تعطّل فهمه الخطاب بابا للمصادرة والتحريم والتكفير وإهدار الدّم.

وإنّه بغير عناء نتبيّن ما بين الرّمز والشّطح من صلات، فإذا كان الشّطح – وفق تعبير الجرجاني –عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب. وهو زلاّت المحقّقين، ودعوى حقّ يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهيّ"[1]. فإنّ الرّمز بدوره إلغاز كفايته غير مساوية لكفاية متقبّليه، إلغازٌ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة، بل كفاية ذوقيّة، وكلاهما يتمّ البوح بهما غلبة وقهرا.

وعلى خلاف ما أنف سنتبيّن أنّه لئن كان الرّمز عند عموم الصّوفيّة سترا وإضمارا فإنّه مع الحلاّج –مثلا– كان رعونة وتحدّيا وهذا ما أفضى إلى تحوّل نوعيّ من رمز ذي قابليّة تأويليّة إلى نصّ معمّى مبتدع مفارق كلّ المعايير التعبيريّة والتركيبيّة والدّلاليّة، نصّ طلسم هو التعبير الأقصى والأقسى عن عجز اللّغة من جهة وعن قدرة الصّوفي على تخليق نصّ بديل هو المعادل التخييليّ لأحواله وعوالمه، هو الدّالّ والمدلول، وهو المرسل والمتقبّل في ذات الآن. نصّ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة لحلّ مغاليقه بل كفاية ذوقيّة طلسميّة. إنّه استعمال فريد لم يُصَغ على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق إنّما هو نصّ قائم بذاته وفق وجود يتماشى وعالم المواجيد الذي تكتنزه الذّات أسرارا.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا النصّ المعمّى هو العديل الضّديد للتقبّل التكفيريّ الذي مارسه عليهم الفقهاء "أهل الرّسوم". بديل مستفز متحدّ كثيرا ما نُسب إلى السيمياء بما هي نوع من أنواع السحر. ولهذا تحديدا استشنع الصّوفية المتأخرون كلمات وفيرة لا لطبيعتها الرّمزيّة أو الشطحيّة بل لأنّها بوح بأسرار محرّمة[2]. ولعلّنا لا نحيد الصّواب إذا اعتبرنا أنّ ما شاهده الصّوفيّة بعد الحلاّج من أخطار دفعهم إلى إيثار السّلامة وذلك بالتزام الصّمت والكتمان ولهذا السّبب تحديدا فقدت نصوصهم جذوتها فعابها التصنّع والتقليدُ.

---

(1) الشّريف الجرجاني: التعريفات، ط:1، مكتبة لبنان، بيروت 1990. مادّة "شطح".

(2) بالسرّ إذ باحوا تُباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباحُ

تأسيساً على هذه الرؤية وحدها يمكن مقاربة الشعرية الصوفية على أنها تجربة ذهنية قد تسبقها أو ترافقها تجربة جسدية ليس غايتها التعبير عن المحسوس بأية طريقة، وإنما على النقيض من ذلك أو على الأقل ليس غايتها سوى تهيئة النفس للدخول إلى عالم الخيال الحقيقي.

ولذلك خلخلت نصوص التصوّف جماليات الشعرية العربية ومفاهيمها، فطرحت مسألة العروض على طاولة البحث، وقامت جدياً بالخروج عن منظومة الأوزان الخليلية عبر تكسيرها ورفض الالتزام التام بقوانينها بل عملوا على ابتكار شعرية جديدة تنسجم مع رؤيتهم إلى الكون، بما يفارق الشعرية القديمة تماماً. وفي هذا السّياق نهلت قصيدة النثر من الأدب الصّوفي منظومه ومنثوره. وإنّ مواقف النفّري ومخاطباته كافيتان وحدهما لبيان ذلك. يقول: "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيّني بوحدانيّتك، وألبسني أنانيّتك، وارفعني إلى أحديّتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك. فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك"[1].

4 – الرّمز المغرب أمارة غربة

تتّصل التجربة الرّوحيّة عند الصّوفيّة بـ "الغربة" في معانيها الوجوديّة وبالسّياحة في معانيها الرّوحيّة والفكريّة. فلاغتراب السّائحين من الصّوفيّة دلالات متعدّدة فهو يتّخذ معنى العزلة عمّا هو مألوف من حياة وعوائد تصدر عن بعد أخلاقيّ مداره النّفس فترتفع عن شهوات الحسّ، وهذا يكون بمداومة التأمّل والذّكر والسّماع و"الانقطاع إلى المجاهدة الرّوحيّة فتقوى رغبة النفس في التخلّق بالأخلاق الإلهيّة التي تسمو بها إلى الفناء عن الصّفات الخلقيّة المرتبطة بالحسّ وهو ما يؤدّي بالصّوفي إلى الفناء في الذّات الإلهيّة"[2].

---

(1) أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، القاهرة 1960. ص 461.

(2) محمّد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، أضواء على علاقة التصوّف الإسلاميّ بالمسيحيّة، اليهوديّة، الفلسفة اليونانيّة، الثقافة الفارسيّة والعقائد الهنديّة. ط:1، دار الطّليعة، بيروت – لبنان 2008، ص ص 23 – 24.

وإنّا نعدّ التصوّف أرضا خصبة لنموّ الاغتراب بمعانيه المختلفة تجربةً وجدانيةً ووجوديةً وروحيّةً بدءا من الاغتراب الأوّل/الطّرد من الجنة، فاغتراب عن الأرحام بالولادة، فاغتراب وجوديّ تعاسةً وشقاءً وانعزالا، حيثيات باعثة كلّها على تشقيق معاني الغربة تشقيقا فريدا، بات معه الحديث عن الغربة بمعناها المعجميّ: بعدا عن الأهل والسكن[1] أمرا ممجوجا وذلك لأمر بسيط هو أنّ الأهل والسّكن تمحّضت دلالتهما إلى معاني بديلة لا أنس فيها بالصّحبة والعترة، ولا بالدّار والجدار، بل بالحق.

ولهذا الانزياح الدّلاليّ رموز وظّفها الصّوفيّة للإبانة والإشارة، فالغربة رمز أمّ جامع لصنوف عدّة من الاغتراب فأحوال الصّوفيّة وهي لا تستقرّ على قرار معبّرة عن شعور بالغربة، والانقطاع عن الخلق بحثا عن الخلوة والانعزال أمارة على الغربة وكذا مجاهدة النّفس بالرّياضات... وهكذا ما حياة الصّوفي إلاّ حلقات موصولة من الغربة التي يروم الخلاص منها وصولا إلى "الأنس".

هو إذن شعور بالتمزّق فلا هو بالغ الأنس ولا هو صابر على الغربة والهجر، ولهذا كثيرا ما انفلت ضيقهم من حالهم فعبّروا عن تمزّقهم من قبيل قول الحلاّج باكيا صائحا في سوق القطيعة ببغداد: "أيّها النّاس أغيثوني عن اللّه، فإنّه اختطفني منّي وليس يردّني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران فأكون غائبا محروما، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل"[2]. وهنا تحديدا يصير "التفكّر" مدعاة إلى الإيحاش و"المناجاة" مدعاة إلى الإيناس[3].

إنّه شعور بحرارة الاغتراب عن الذات الإلهية بما هو اغتراب عقوبة وهجر وإبعاد، وبالتّالي فإنّ غربة الصّوفي كثيرا ما يشوبها شعور بالتقصير والخجل والعقوق

---

(1) الفيروزابادي: القاموس المحيط، ط: 1، مكتبة الأدب العربي، عمّان الأردن، 1999، ص 154.

(2) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 28.

(3) يقول الحلاّج في هذا الباب: "... أن لا تسرّحني في ميادين الحيرة وتنجيني من غمرات التفكّر، وتوحشني عن العالم، وتؤنسني بمناجاتك".
لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 27.

ولهذا تحديدا كان الصّوفيّة قساة على أنفسهم إذ ما خلا مصنّف في التصوّف من عجائب رياضاتهم وبأسهم في تحمّل النّصَب والسّهر والصّوم... لا طلبا للثّواب – كما سبق أن استنتجنا – بل تذلّلا ورغبة في الأنس. ولذا وُسموا بالغرابة حياةً مثلما وسموا بالغرابة تعبيرا رمزيّا.

والصوفى فى هذه الحالة يعيش نوعا من الاغتراب يسمى اغتراب الهمة وغربة الهمة هى غربة طلب الحق تعالى وهى غربة العارف، لأنه غريب الدنيا والآخرة، حيث اغترب عن ربة ويحاول جاهدا اجتياز المسافات الحائلة بينهما، فاستهجنه الناس، وثار على حاله ومقاله الفقهاء ورجال الدين ممّن سيطروا على فكر السلطة الحاكمة، حتى أدوا ببعض الصوفية العارفين إلى القتل مثلما حدث مع الحلاج والسهروردى، ولذلك تمسك الصوفية بحديث الرسول: "جاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء من أمتى"[1]. ونعدّ إغرابهم الرّمزيّ استلهاما لمعنى الحديث بل للأنموذج النبويّ للغربة.

هي إذن وجوه متداخلة من الغربة توازيها رموز مختلفة مُبينة عن الغربة فأنّى لنا حينئذ أن نجد ملمحا قارّا لغربة الصّوفي في رمزه والحال أنّ كلّ ما في نظامه يتحرّك ويعرج، فالرّمز لا ينضبط إلى تحديد واحد وإنّما تتعدّد إحالات الغربة فيه وفقا لمراحل تجربته. وهي إلى ذلك ليست وضعا مفروضا – في نظر ابن عربي –بل هي مرامٌ، فالصّوفيّة "يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع اللّه"[2].

هي إذن غربة متقطّعة فلا هو يعتادها ولا هي تفارقه، هي حالة من الارتهان والتعلّق والضّيق، حالة لا فكاك منها إلاّ بخلاص النّفس الملعونة أو "القبض" بعبارة الحلاّج[3].

إنّ الإغراب الرّمزيّ ما هو في نظرنا إلاّ نتاج تقاطع في الفهم والتأويل، فلئن اعتبر الصّوفي العبارة غريبة عن معانيه وتعجز عن تصويرها والتعبير عنها، فإنّ العبارة

---

(1) أحمد بن محمّد بن حنبل: مسند، ج:5، تحقيق وإخراج أحاديث:شُعيب الأرنؤوط وعادل مُرشد، ط:1، مؤسسة الرّسالة، بيروت 1995. ص:177.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، ج: 2، ص 528.

(3) فها أنا في حبس الحياة مُمَتّع عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس

لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 58.

هي بدورها تعطّلَ بيانُها ووضوحُها لأنّها أمام تجربة لا تطالها، لأنّها وجدانيّة روحانيّة لا تستقرّ أبدا وبالتّالي بدا الإغراب الرمزيّ نتاجا حتميّا لهذا التّقاطع والتّشابك. ولئن اكتفى صوفيّة كثر بالإشارة إلى غربتم لماما فإنّ عين القضاة خصّها برسالة وسمها بـ "شكوى الغريب" أبان فيها عن الغربة بما هي جماع رموز، يقول {من الطّويل}:

أسجنا وقيدا واشتياقا وغربة ونأي حبيب؟ إنّ ذا لعظيم[1]

غير أنّا واجدون الحلاّج صائغا دلالة جديدة للغربة تمّحض بموجبها معاني الغربة من فقْد وهجر وإيحاش إلى معنى نقيض بالجملة هو "الدّلال"[2] أي أنّ غربة الصّوفي ما هي إلاّ تدليل من الخالق للمخلوق أي أنّها أمارة على المحبّة والتشويق لا على العقاب. ولهذا تحديدا اعتبر ابن عربي أنّ "العارفين المكملين ليس عندهم غربة أصلا، وأنّهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم، ولمّا كان الحقّ مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه، ظهور الصّور في المرآة... هم العارفون المكمّلون أهل شهود في وجود... فمرتبة الغربة ليست من منازل الرّجال... والغربة عند العلماء بالحقائق غير موجودة ولا واقعة"[3].

إبليس رمزا للغربة

لئن اعتبرنا الرّسول الأكرم نموذجا احتذاه الصّوفيّة في غربتهم فإنّا نرى إبليس هو النّموذج الرّديف، نموذج عدّه الحلاّج وعين القضاة مثالا للمؤمن المتفاني في خدمة ربّه، وما تمرّده إلاّ أمر ظاهريّ اعتباريّ لأنّ إبليس في الحقيقة ما هو إلاّ مثال الموحّد المطيع، وعداوته للّه ما هي إلاّ خدعة يمثّلها على أعين الخلق لأنّه عاشق

---

(1) عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق – تحقيق: عفيف عسيران، ط: 1، دار بيبلون، باريس، 1962، ص 1.

(2) يقول الحلاج: "... فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه".
لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مرجع سابق، ص 57.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، ج: 2، ص 529.

صادق. وقد نعته عين القضاة بـ "المجنون بحبّ اللّه" وما كان عصيانه إلاّ اختبارا وتجربة[1].

وما من شكّ في أنّ غربة إبليس قد ألهمت صوفيّة كثر، غربة منبتها محنته النّاجمة عن حيرته بين الأمر والمشيئة، وقد أفرد لها الحلاج طاسين الأزل والالتباس–في صحّة الدّعاوي بعكس المعاني–[2] صوّر فيه هذا التّجاذب المحيّر بين الأمر بالفعل والأمر بترك الفعل. الإقرار بأفضليّته على آدم وأمره بالسّجود له. أو لنقل ببساطة حيرة بين الأمر والنّهي مما جعل الاختيار الذي كان عليه أن يقوم به اختياراً مصيرياً تتوقف عليه شقاوته الأبدية أو سعادته الأبدية، فإما أن يخضع لمتطلبات المشيئة وينسجم مع واجبه المطلق فيسعد في نهاية المطاف، وإما أن ينزلق في الإذعان للأمر والخضوع لواجبات الطاعة الجزئية فيفشل في الامتحان ويشقى إلى الأبد أي أن أمر السجود وضع كيان إبليس وحياته وسعادته الأبدية في الميزان. كان أمامه الأمر الإلهي المباشر بأن يقع ساجداً لآدم، وفي الحين ذاته كانت أمامه متطلبات المشيئة الالهية الداعية للتوحيد والتقديس والتسبيح والتي لا تسمح بالسجود لأحد سوى للذات الصمدية. فأذعن إبليس لمتطلبات المشيئة وعصى بذلك أمر السجود فطرد ولعن، وكتب عليه اليأس المطلق من العودة إلى الجنة.

ومما لا ريب فيه أن غربة إبليس تماما كغربة الصّوفيّة احتوت على إمكانات مأساوية غريبة وتضمنت الكثير من المقومات الرئيسية لصورة الفتوّة الثّائرة مثلما تقمّصها البسطامي والحلاّج تضمّنها لمعاني المُباينة والغربة والاغتراب عن النفس والآخر والوجود، ولكنه لا يحق لنا، في أية حال من الأحوال أن نعتبرها وضعا إجباريّا الزاميّا، إنّما نتاج طبيعيّ للشّعور بأنّ الوجود برمّته ما هو إلاّ وجود عابر وزائف وأنّ الوجود الحقّ والأزليّ مشروط بتحمّل جميع صنوف الأذيّة والامتحانات لا بما هي عقاب بل بما هي اختبارٌ.

---

(1) عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق – تحقيق: عفيف عسيران، ط: 1، دار بيبلون، باريس، 1962، ص 18.

(2) الحلاج: الطواسين، مرجع سابق، ص 154.

إنّها غربة تزامت مع شعور كبير بالإذلال والمهانة، ذُلّ إبليس بالسّجود لبشر فلُعن وطُرد فعاش حضيض بؤسه وشقاوته. وذلّ الصّوفيّة بإنكار الفقهاء لهم وتشنيعهم عليهم وتضييق السّاسة عليهم بل وتقتيلهم والتنكيل بهم وتحريقهم وذرّ رمادهم كما هو الحال مع الحلاّج، فظلّت كتبهم غريبة الأوضاع فهي إمّا محرّمٌ على الورّاقين نسخُها وبيعُها أو مخبّأةٌ خوفا من تبعات إظهارها أو هي ملعونة مُساءٌ فهمها مطعونٌ في سلامتها.

الغربة بما هي نتاج رعونة وكبرياء

من العسير على الباحث في الطبيعة المأساويّة للاغتراب أن ألا يتطرق إلى موضوع عاطفة الكبرياء ودورها في حياة الصّوفيّة وخطابهم. ويكتسب موضوع الكبرياء أهمية خاصة بالنسبة إلينا بسبب الرأي الذي يعزو رفض إبليس السجود إلى دافع الكبرياء والفخار. قال الحق لإبليس لما طرده من الجنة "فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"[1]. ولندرك كبرياء إبليس على حقيقتها يجب أن نميز بين الكبرياء بمعنى العجرفة وبين الكبرياء المأساوية التي اتصفت بها الشخصيات المأساوية الكبرى، علما بأن هذا لا يمنع أن يكون البطل المأساوي متعجرفا. غير أن هذه الخصلة الذميمة تبقى عرضية وطارئة بالنسبة لبطولته ومأساته. فالتعجرف والكبرياء لا يجلبان لصاحبهما سوى الشفقة والسخرية، أما الكبرياء المأساوية فإنها تفرض علينا موقفا جديا تجاه البطل فيه الكثير من الاعجاب والتقدير حتى لو كان موقفه مخالفا لكافة مبادئنا ومواقفنا الخاصة. لذلك كانت الكبرياء دوما من أهم الدوافع التي أسهمت في جعل الغربة سبيلا إلى المأساة مثلما جعلت إبليس نموذجا للمؤمن الحقّ.

يتكون جوهر الكبرياء الماساوية من رفض الصّوفي لأن يبقى سلبيّا في وجه ما يعتبره تحديا لواجبه وكرامته حتى لو كان يعلم أن هذا التحدي هو جزء من مصيره وأن كبرياءه ستنتهي به إلى الدمار واليأس والموت. هكذا تبختر الحلاّج إلى الخشبة في كبرياء.

---

(1) الأعراف (7)، الآية: 13.

5 - الرّمز المغرب وكفاءة المتقبّل من عدمها:

الرّموز كما تبيّنا مصطلحات يستوجب فهمها إلماما بمعانيها وقدرةً على إخضاعها لتحليل عرفانيّ يتوافق مع شخصيّة قائلها أو الشّاطح بها لأنّه قد يكون الرّمز مألوفا ومستعملا غير أنّ دلالته تتبدّلُ بحسب العارف والمعروف وبحسب الحال والمقام.

ويحتاج تدبّر المصطلح الرّمزي العرفاني إلماما كبيرا بالمعاني التي يُعاد بها إلى أهل اصطلاحها من كلّ فئة عرفانيّة وفق التقسيم الجغرافي والزّمنيّ... ناهيك عن إخضاعها إلى تحليل عرفانيّ متناسب مع شخصيّة قائل المصطلح أو مستخدمه إذ قد لا يكون هو أوّل من استخدمه. وإلى ذلك يُوجبُ فهم الرّمز المغرب التّحليل العقليّ قبل اللّغويّ مع مراعاة مضمون العبارة اللّغويّة وخاصّة إذا كانت واضحة المبنى، "هي لغة القلوب تحجب ما يسمّى بالنيّات أو الباطن، معبّرة عن حالة من الانبهار لا يمكن التعبير عنها بلغة اللّسان تعبيرا يوضّح كامل المعنى بأقلّ عبارة... هذا يحتاج إلى أهل الاختصاص في المعارف الإلهيّة واصطلاح أهلها[1].

وقد رافق هذا الإعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزيّ ازدراء الفقهاء والمحدّثين وعموم المفسّرين، ممّن صاروا يلقّبون من قبل الصّوفيّة بـ "علماء الرّسوم" يقول ابن عربي: "ما خلق اللّه أشقّ ولا أشدّ من علماء الرسوم-يعني الفقهاء-على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهى الذين منحهم أسراره فى خلقه وفهّمهم معانى كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل"[2]. الرّمز إذن منبثٌ مخصوص وفهمه مشروط بدوره بقارئ قادر على إدراك كنه الأبعاد المعرفيّة والفكريّة والوجدانيّة التي تشكّل الرّمز في ضوئها. ومن هنا كانت للصّوفيّة إشارات لا تلوح لغيرهم ولا يستطيع تحصيلَها ولا فهمها سواهم، وقد سلكوا في ذلك سبيلين:

---

(1) محمّد أحمد عليّ: مقامات العرفان، ط: 1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان 2007. ص 72.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، الباب: 54، ص 279.

- **الأوّل**: خطاب لقرّاء من درجة أولى هم "أصحاب السّلوك" أو من "أبناء جنسهم" على حدّ عبارة ابن عربي[1]. خطابٌ مصُوغٌ بما يتناسبُ مع كفاءة متقبّليه ممّن يمهَرون في مقايسة ما بين الإشارة والعبارة من بوْنٍ وما بين السّتر والبوح من بوْن. ويعون معنى أن تضيق العبارةُ حينما تتّسع الرّؤية[2].
- **الثاني**: خطاب لقرّاء من درجة ثانية، هم "من ليسوا منهم" أو هم "أهل الظّاهر" و"علماء الرّسوم" فهمهم مقصورٌ على الخطاب الواضح وذلك لمحدوديّة أفهامهم السّاعية إلى التّشنيع والتّكفير لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ[3]. لكأنّ منتهى ما يصلون إليه هو ممارسة سلطة الإقصاء والتعسّف المعرفي "فلو كان علماء الرّسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظّاهرة التي يسلمونها فيما بينهم فيرون أنّهم يتفاضلون في ذلك ويعلوا بعضهم على بعضٍ في الكلام، ويقرّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلّهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل اللّه إذا جاؤوا بشيء ممّا يغمُضُ عن إدراكهم[4]. وبسبب التحذّر من ردود أفعال عنيفة لجأ القوم إلى ستر معارفهم وعدم الكشف عنها صراحةً فصارت رموزهم لا تنكشف إلاّ لأهلها.

وإنّنا نردّ هاتين الدّرجتين من الكفاءة القرائيّة إلى النصّ القرآنيّ الذي لم يكن على مستوى إفهاميّ واحد، فهو يكشف ويُصرّح من ناحية ويخفي ويومئ من ناحية أخرى. وهذا له علاقة وثيقة بالقول بأنّ ظاهر القرآن يعرفه العوامّ أمّا باطنه فقد خصّ به اللّه خواصّه. ويشجّعهم على هذا الذي ذهبوا إليه انفتاح دلالة النصّ القرآنيّ وإمكانيّة تعدّدها تعدّدًا لا نهائيّا. "فكلمات القرآن المعدودة الـمُحصاة في

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكّية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، ط. 2، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1985، ج: 1، ص 424.

(2) للنفري عبارة ذائعة هي: "إذا اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارةُ".
نتظر: النفري: المواقف والمخاطبات، تصحيح: آرثر يوحنّا أربري، طبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1934. ص 51.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكّية، مرجع سابق، ج: 1، ص 421.

(4) المصدر السّابق، الصّفحة ذاتها.

ذاتها تشير إلى معانٍ ودلالات وجوديّة لا تنفد، وهكذا تكون تأويلات الصّوفيّة للقرآن نابعة من فهمهم للإشارات المدلول عليها في العبادات، وذلك لقدرتهم على النّفاذ من ظاهر اللّغة الإلهيّة في بنية الخطاب إلى باطنه"(1).

إنّ تدبّر الرّمز مكتوبا يبدو في نظرنا نشاطا استكشافيّا لأنّه حاجبٌ لمداليله ساترٌ لها والصّوفيّة لا يأبهون بإفهامها المتقبّلينَ، وبالتّالي فإنّ المقبل على قراءة الرّمز هو من يتوسّمُ في نفسه الكفاءة القرائيّة لفهم رموز شائكة بل خطِرَةٍ لاسيما إذا كان المقروء نصوصا فتكت بأصحابها وكانت علّة هلاكهم وسبق أن تمّ تجريم نسخها وتداولها.

إنّ هذا القارئ الجسور إذن منطوٍ على ذخيرة نصّية ومعرفيّة بعضها غائم أو مغلوط، وما قراءته إلاّ تصحيح لما رسخ عنده رسوخا قبْليّا أي قبل اكتشاف الرّمز وفكّ مغاليقه وإنتاج رؤية محدّدة تجاه آلياته بما هي جزء من آليات الاعتقاد والكتابة والإيمان. هذا الاكتشاف يكون خائبا –وفق مفهوم ياوس(2)-إذا كانت البنية الشّكليّة للرّمز مألوفة مُجانسة لما ورد في النصّ القرآنيّ والنصّ الأدبيّ لأنّه حينها يكون سهلَ التأويل والتعرّف لأنّه نسخة لمثال أو لنقل بإيجاز هو احتذاءٌ وتقليدٌ.

ويكون الاكتشاف ملذوذا محيّرا مربكا إذا كان الرّمز منزاحا عن المثال بالكلّية أي أنّه خلّق مثاله على غير مثال، وهنا تستوجب القراءة مهارة خاصّة لأنّ نتاجها سيكون تخليقا لمداليل جديدة عمادها إمّا إعمال الفكر أو إعمال الذّوق، وفي كلتا الحالتين تكون القراءة استنطاقيّة استبطانيّة في آن واحد، وبهذا الاستتباع تكون القراءة عمليّة مكمّلة لعمليّة الكتابة أو هي جزء من دورة معرفيّة متكاملة تؤدّي إلى إنتاج نصّ على رمز، يمكن أن نصطلح على تسميته بـ**نصّ الرّمز المقروء**.

وسواء أكنّا أمام كفاءة مشكوكٍ فيها أصلا أو كفاءة استثنائيّة فإنّنا إزاء مشكلة تأويليّة شائكة هي **حدود التأويل**، ونعني به الآفاق القصوى التي يمتدّ إليها تدبّر القارئ ونحسبها أربعة هي:

---

(1) عقيل عكموش العنبكي: المقاربة اللّغويّة في الخطاب الصّوفي، الفتوحات المكّية أنموذجا، ط: 1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت– لبنان، 2013. ص: 57.

(2) H.R.Jauss: pour une esthétique de la réception; traduit de l'allemand par Claude Maillard; préface de Jean Starobinski, *TEL*; gallimard; 1994. p. 73,

- أوّلا: ردّ الرّمز إلى حدّ المعجم والتضييق عليه بالإحالة المعجميّة والاستعماليّة. ولو استعرنا مصطلح الجرجاني البلاغيّ لقلنا إنّه الترجيع وهو عنده "صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنّة"(1).
- ثانيا: ردّ الرّمز بما هو لفظ ظاهر إلى معنى باطن لما بينهما من توافق وانسجام.
- ثالثا: توخّي الرّمز مطيّة/وسيلة لاستكناه باطن الفكرة ولوكان الرّمز منزاحا عن مدلوله.
- رابعا: هو ما اصطلحنا عليه بـ **تخليق الرّمز** أي أنّ كفاءة القارئ لن تنحصر في الفهم والتدبّر والمقايسة فحسب بل هي إنتاج غير مسبوق ومبتكر لرموز أخرى خصّبها الرّمز الأصليّ/المقروء فتخلّقت رموز بدائل هي نتاج القارئ فقط.

وهنا تحديدا نخلُصُ إلى أنّ الكفاءة التأويليّة الحقّ هي المتحرّرة من القوانين والأقيسة الاضطراريّة التي تأسِرُ الرّمز -ولو كان مُغربا معمّى -في مثال.

6 - الرّمز صنيعة القارئ

إنّ تحقّق القراءة يستوجب التقاءً بين وعي القارئ ووعي الكاتب/ناسج النصّ، فيصنَعُ كلاهما سيرورتين متماثلتين، الأولى تُعيد صوغ التجربة نصّا والثّانية تصوغُ النصّ صورا ذهنيّة بما يتوافق مع ذخيرته النصّية والقرائيّة، لنقل باختصار هو حوارٌ بين استراتيجيّتين. وهذا ما يحيلنا على مفهوم "أفق الانتظار/Horizon d'attente"(2)، فالقراءة والكتابة كلتاهُما نهلتا من تجارب سابقة فانصاغت الأولى نصّا وانصاغت الثّانية فهمًا، كلتاهما صدرتا عن أفق انتظار وتفاعلتا تفاعلات خصبية كانت أم عقيمة. وإذا وجّهنا اهتمامنا إلى القارئ نلفاه متقبّلا النصّ لا كما صدر من منبته

(1) الجرجاني: التعريفات، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2006، مادة "التأويل".

(2) Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la reception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972; p. 55-56.

الصّوفي بل وفق وقعه في نفسه وذائقته. وهنا نتساءل لـمَ كان النصّ الصّوفي ورمزه تحديدا مُربكًا لا يخضعُ لنماذج مسطورةٍ؟ ولِمَ ظلّ فاتنًا القرّاء والمريدين رغم غموضه وإغرابه؟. مردّ ذلك ما يتوفّر عليه من قابليّة تأويليّة غير محدودة، ولهذا تحديدا صاغ كلُّ قارئ رمزه، بل صار الرّمزُ الواحدُ رمزًا ولودًا لرموز كثيرة لا بحسب القرّاء فحسب، بل بحسب القراءات أوانها وزمانُها ومكانُها وبحسب المرجعيات تاريخيّة كانت أو اجتماعيّة أو ثقافيّة...

الرّمز بهذا المفهوم هو صنيعة القارئ أيضًا. فهو مساهم بالفعل في إنتاج معانيه، شرط أن يكون متمكنا من أدوات القراءة الضرورية سواء تعلق الأمر بعلوم اللغة(من نحو وصرف وبلاغة وعروض) أو بالمناهج النقدية من فلسفة ومنطق وأساليب الاستدلال من استقراء أو استنباط وعلم نفس وعلم اجتماع وعلم التاريخ.. ناهيك عن ثقافته الفنية والجمالية.

ولعل اختلاف القراءات للرّمز الواحد سواء صدرت عن النقاد أو الشرّاح أو حتى القراء غير المختصّين ترجع إلى اختلافهم في ما ذكرت من مرجعيات. ولا شك أن الرّمز الصّوفي الجيد هو ما تنوعت قراءاته ومقارباته مهما اختلف القرّاء مع مقصدية صاحبه، لسبب بسيط هو أن الرّمز حين ينتجه الصّوفي يصبح ملكا للقراء وهذا ما أسماه "رولان بارط/Roland Barthes" بموت المؤلف[1]. وهو لا يعدو أن يكون عنصرا من عناصر نسيج النصّ الصّوفي بجميع أحواله وحيثياته. يتوفّر على إستراتيجية معينة تتحكم في أفعال الفهم لدى القارئ إستراتيجية مشروطة بالعوامل التفاعلية والتواصلية بين الطّرفين.

وما الانفتاح الهائل للرّمز الصّوفي في نظرنا إلاّ بابٌ لإمكانات تأويلية كبيرة قد يبلغ اختلافها درجة التناقض والتعارض، بل درجة الإقصاء والإلغاء المتبادل، وهو الأمر الذي أنشأ جدلاً حادّا بشأن تأويله، جدلاً يتركز حول المعايير والمقاييس "الموضوعية" التي تمكننا من التمييز بين التأويلات المناسبة للرّمز وبين التأويلات السيئة أو المجحفة، أو تلك التي تظهر أنها مجرد استعمال خاص للرّمز بحسب أهداف

(1) تنظر: رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، 1994، ص 15- 25.

المؤول المعلنة أو غير المعلنة. لذا كانت القراءات محاولات لفكّ شبكات من العلاقات التي لا تنفذ، بين الرّموز وما ترمز إليه، بين الإشارة والعبارة.

ولئن اعتبر إيكو/Umberto Eco النصّ "آلة كسولة تتطلب من القارئ القيام بعمل مشترك دؤوب لملء بياضاته غير المقولة أو الأشياء التي قيلت لكنها ظلت بيضاء"[1] وكانت سببا في انفتاحه على إمكانيات متعددة من القراءة والتأويل. فإنّنا نرى النصّ الصّوفي آلة كتومة رموزها هي أُسّ التّعبير فيها ووجودها يقتضي قارئًا متدبّرًا يُحيط بها في منابتها ويصلُ ما بينها من بياضاتٍ هو تعاون بين النص والقارئ، يُخصّب أحدها الآخر في إطار ما يسميه إيكو بـ "التشارك النصي"/ Coopération textuelle، أي لحظة التفاعل بين النص والقارئ، وتحديدا بين النص وقارئه النموذجي/Lecteur Modèle[2].

فكلاهما في نظرنا نص كبير تقع بينهما استجابات وتفاعلات وتأثيرات منها ينبثق الفهم والتأويل، وإذا كانت قوة النصّ تكمن في قدرته على إغراء القارئ وإغوائه وجرّه إلى عالمه كي يحقق هويته ويبرز معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثل في اغناء النصّ وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزوناته الثقافية والمعرفية المباشرة وغير المباشرة.

7 – الرمز المغرب بما هو مواضعة خاصّة

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا أنّ القشيري من أدقّ من كشف الدّوافع التي أفضت بالصّوفيّة إلى اصطناع الإشارة، يقول: "اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمّن سواهم، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصّنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطّائفة (الصّوفيّة) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم

(1) Umberto Eco: Lector in Fabula: le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les texte narratifs, traduit de l'italien par: Myriem bouzaher, éd Bernard Grasset Paris, p. 27.

(2) Umberto Eco: Lector in Fabula, op.cit., p. 64.

أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجلوبة بنوع من تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معان أودعها اللّه تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1]. وهنا نتبيّن أنّ للصّوفيّة لغة اصطلاحيّة خاصّة اتّفقوا عليها فيما بينهم بحيث يفهمونها هم، ولا يفهمها غيرهم بل إنّها مبهمة على من سواهم لأنّها تعبير عن أسرار وحقائق ذوقيّة موهوبة.

الرّمز إذن سترٌ على الأجانب، وعبارة "الأجانب" تكنية على الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصّوفيّة تشتدّ منذ القرنين الثّالث والرّابع، كما بدأ صراعهم مع الصّوفيّة واضحا من خلال محاكمات ذي النّون المصريّ حيث سعى به الفقهاء إلى المتوكّل فاستحضره من مصر، ولكنّه أستدرك حين أدرك مكانته فردّه مكرّما. وكذا الأمر مع النّوري الذي أنكر عليه غلام الخليل واتّهمه بالزّندقة وأبا حمزة الذي اتّهمه الفقهاء بالحلول والحلاّج وغيرهم...

ولقد بيّن الطّوسي معنى الاختزان في الرّمز عند الصّوفيّة قائلا: "الرّمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله"[2]. لذا تعمّد الصّوفيّة ابتكار معجم رمزيّ خاصّ القصد من غموضه أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطّائفة لا يُلمّ بها إلاّ المريد السّالك مترقّيا إلى ربّه، وفي ذات الآن مترقّيا في فهم لغتهم الإشاريّة تلك التي تخضع للخبرة الذّاتيّة.

ولئن ساد الاعتقاد أنّ العبارات الصّوفيّة لها في الغالب معنيان: أحدهما يُستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يُستفاد بالتحليل والتعمّق - وهو المعنى الخفيّ- فإنّا نرى المعنى عندهم أنقى وأكتم إذا كان صمتا، وذلك زيادة في التّعتيم وفتحا لباب جديد في التبليغ هو الاستسرار، ولذلك قال القنّاد - وهو مخضرم القرنين الثّالث والرّابع- {من الطّويل}:

إن نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتّصاله[3]

---

(1) الرّسالة القشيريّة، مرجع سابق، ص 31.

(2) السرّاج الطّوسي: اللّمع في التصوّف، القاهرة، 1960، ص 414.

(3) ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفيّة - دراسة فلسفيّة في مشكلات المعرفة - ط: 1. دار الهادي، بيروت 2006. ص 129.

لئن كان مرامُ الكلام ملفوظا كان أومكتوبا هو التأثيرُ في المتقبّل انفعالا أو ذهنا أو ممارسة، ومن ثمّ إحداث التغيير في المقاصد أو المواضعات فإنّنا نرى الرّمز المغرب مواضعة جامعة بين ثلاث خصائص هي:

- أنّه دالّ
- أنّه إنجازيّ(أي ينجز الأحوال والمقامات بالكلمات)
- أنّه كراميّ(لاسيما إذا حضي برُوّاة شديدي الإيمان بقدرته الانجازيّة).

الإغراب في الرّمز الصّوفي إذن قصديته مختلفة، إنّها لا ترومُ الإفهامَ بقدر ما ترومُ الإعتامَ، وبالتّالي لم يُعد سائغا النّظر إلى الرّمز في ذاته بل في مؤشّراته ومراميه التي متى ألفيناها ألفينا جزءًا معتبرا من معماره إن لم يكن إعداما مطلقا له. لذا فإنّه مواضعة غير مُشرعة على العموم إنّما هي اتّفاق محدود يُقايس التجربة بالتعبير ويُكافئ إغرابه بطبيعة التجربة لا بما سلّم النّاس به فألفوه حتّى صار عادةً. أسّ الرمز بهذا الاعتبار توفيق ذاتيّ ذو وجهين متباينين هما:

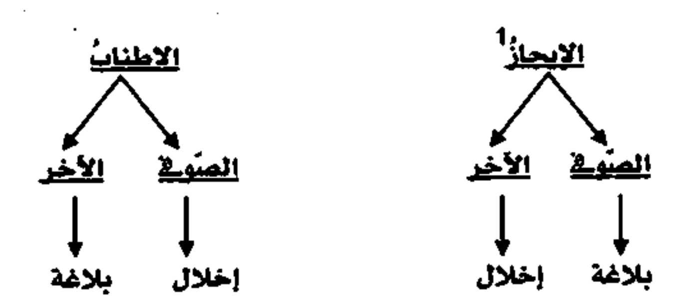
- التنفيسُ عن التجربة كتابة/طاقة قد تكون الصّرخة أو الزّعقةُ وجهها الماديّ.
- التلبيسُ على التجربة أي حجبها حجبا مُبينًا عمّا بين اللّفظ والمعنى من بوْنٍ.

إنّ اعتبارنا الرّمز مواضعة خاصّة معناه إقرارنا بمخالفته للمواضعات المشتركة أو العامّة، فإذا كانت الكلمات أمارةً على التفكير وتصويرا لفظيّا له بما لا يُربك النّاس أو يُشوّش أفهامهم فإنّ الرّمز عند الصّوفيّة يفصلُ وجوبًا هذه الصّلة التّلازميّة: إنّه تصنيع لفظيّ خاصّ لا يمسّ التّجربة بل يصونها ان تطالها الأفهامُ ويعمل على إغرابها فتكون حينها دلالاتُها مفقودةً لا يطالُها الوعي إلاّ حدسًا وتخمينًا.

وخصوصيّة المواضعة مناطُها في اعتقادنا انفتاحُها، إنّها مرنةٌ بحيث يُخمّن كلّ قارئ معانيها وبالقدر نفسه يكِلّ كلّ قارئ على استكناهها، وبالتّالي تكون معاني الرّموز على أقدار الأفهام انكشافا وانغلاقًا. بعضها يأتي القارئ عفوًا وبعضها يأتيه خرْقًا.

وإنّا واجدون في الرّمز المغرب خاصيّة هي لبيانها ووضوحها لا تُدركُ، ألا وهي الاقتصادُ في المعنى أو لنقل البلاغة في الإيجاز والاختزال في التعبير -لفظًا ومعنى- اختزال يستحثّ القارئ أن يُعمل فهمه حتّى يُدركه، لأنّه متى كان المعنى وفيرًا والتعبيرُ

عنه مديدًا كفى القارئ مؤونة الفهم وتوليد الدّلالات لأنّه يقدّمها جاهزةً. وبالتّالي نقف على تقابل تُبينهُ الترسيمة التّالية:



ولقد جعل الاقلالُ الصّوفي على نقطة تماسّ بين فضاءين متضادّين أحدهما يؤدّي إلى الإلماح فالفهم، وثانيهما يؤدّي إلى الإلغاز فالعيّ. ولهذا تحديدًا كثيرا ما نستشعرُ مدى قرب النّصوص الصّوفيّة وفقرها البديعة من الأمثال والحكم وهو ما أخرجها على هيأةٍ تسمح بتعدّد المعنى وتعدّد القراءة ناهيك عن علوقها في الأذهان خلاصاتٍ للتجربة برمّتها.

فمثلما تُخلّصُ الرّياضاتُ البدن من الكدورات بالرّياضاتِ يُخلّصُ الرّمزُ العبارةَ من الزّياداتِ، كلاهما-البدن والرّمز-تتمّ تنقيتُهُما تنقيةَ الصّائغ للحلية حتّى تنصقلَ فتُبهجُ. وبالتّالي يصير الإغرابُ في الصّياغة مذهبا في تعاطي المعنى وطريقا من الطّرق المُغرية إليه.

واستتباعا لسمة الإقلال ما انفكّ الصّوفيّة يصدحون بأنّ "علمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفِي"[2]. ولعلّه غير خفيّ عنكم ما في نعت الإشارة بالعلم من دلالة تنزاح عن الإشارة بما هي بداهة وضرورة إلى دلالة العلم المستقلّ بذاته. ولذا أقرّ الغزالي أنّه "لا يحاول مُعبّر أن يعبّر عن الحقيقة الصّوفيّة إلاّ اشتمل لفظه على خطإٍ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[3].

---

(1) للنظر في الإيجاز بمعناه البلاغيّ الأدبيّ ننظر: نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة- بحث في الإيجاز والإطناب-، ط:1، دار السّاقي، بيروت 2008.

(2) السرّاج الطّوسي: اللّمع في التصوّف، مرجع سابق، ص 414.

(3) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضّلال، القاهرة، 1316 هـ، ص 36.

ولذلك كانت كلّ كلمة عندهم رمزا استخدم لغرض تعبيريّ يفوق الحسّ ممّا أضفى قابليّة تأويليّة أكبر، قابليّة شوّشت ما رَسَخ من عادات في التقبّل فكان التحرّز من الرّموز ردّ فعل على الإقصاء القصديّ الذي نصّ عليه الصّوفيّة، يقول الكلاباذي في هذا السّياق: "اصطلحت هذه الطّائفة على ألفاظها في علومها، تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه، وخفي على السّامع الذي لم يحلّ مقامه، فأمّا أن يحسِن ظنّه بالقائل فيقبله، ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو بسوء ظنّه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان"[1]. وقال بعض المتكلّمين لأبي العبّاس بن عطاء: "ما بالكم أيّها المتصوّفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، وخرجتم عن اللّسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلب للتمويه، أو ستر لعوار المذهب، فقال أبو العبّاس: ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه لعزّته كيلا يُشْرَ بها غير طائفتنا"[2].

ليس الرّمز إذن مجرّد تصوير إشاريّ للتجربة، بل هو بمثابة أدوات موقظة للمشاعر محفّزة لها للعودة إلى جذوتها الأولى شريطة أن يكون ثمّة استعدادٌ قبليّ. وقد درس ولتر ترنس ستيس/W.T. Stace (1886 –1967) هذه المسألة بتعمّق في كتابه "التصوّف والفلسفة"/Mysticisme and philosophy[3] وذلك في فصل خاصّ عنوانه "التصوّف والفلسفة"/Mysticisme and language عارضا كلّ النّظريات التي قيلت في تفسير ذلك، ويرى ستيس أنّ تعذّر التعبير عن حقائق التصوّف بألفاظ اللّغة راجع أساسا إلى أنّ اللّغة مصبوبة في قوالب العقل، والصّوفي تجربته تنتمي بالضّرورة إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، وهو حين ينتهي من تجربته ويريد نقل مضمونها إلى الغير، من خلال عمليّة تذكّر لها، تخرج الكلمات من فمه ذات متناقضات، وهنا يتّهم اللّغة بالقصور، ويعلن أنّ تجربته ممّا لا يمكن التّعبير عنه"[4].

---

(1) الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، القاهرة 1960، ص 88.

(2) المرجع السّابق، ص 88 – 89.

(3) W. T. Stace: Mysticisme and philosophy; *Macmillan & Co. Ltd. London* 1961.

(4) IBID; p. 272-306.

ويؤكّد ما ذكره ستيس قول الحلاّج: "التّوحيد خارج عن الكلمة حتّى يُعبّر عنه"[1]. ويؤيّده كذلك ما ذكره النفري – وهو أحد صوفيّة القرن الرّابع ممّن غلبت عليهم الرّمزيّة في التّعبير – في كتابه المواقف والمخاطبات، قال: "الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يُخبر عنّي"[2]. و"كلّما اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"[3].

هي إذن ألفاظ أقرب إلى دلالة المواضعة منها إلى دلالة الوضع، دلالات خاصّة لا يمكن وصفها بأيّ عبارة ولا الإحاطة بها إلاّ رمزا وإشارة[4]. فالتجربة الصّوفيّة لها من العمق في دلالات الألفاظ مثلما لها من العمق في نفس الصّوفي وقلبه ممّا يجعل لغة الصّوفيّة في كثير من جوانبها لغة خاصّة تدور في إطار معجميّ خاصّ، ويمكن التماس أبرز قضاياها الدّلاليّة في دلالة اللّغة الرّمزيّة والشّطح والتأويل الصّوفي[5].

يبدو أنّ من أبرز أسباب شيوع الرّمزيّة عند الصّوفيّة تلك الحملة القويّة التي شنّها الفقهاء عليهم، حملة تشكيك وتكفير اضطرّتهم إلى التّعمية بدءًا فالتّعمية مآلا سترا لحقائقهم على العامّة والفقهاء على حدّ سواء.

ولأن اللّغة مستوفاة قبلا والأغراض سطّرها نقّاد الشّعر والبلاغة مبكّرا فإنّ الصّوفيّة اصطنعوا الأسلوب الرّمزيّ حيلةً فنّية وتعبيريّة انزاح عن المداليل التّقليديّة ومناحي الفهم والتّفسير ليخلّق معاني أخرى تتراوح بين الإغراب والتّعميّة والتّمويه. تخليق صدم آفاق المتقبّلين وفتح أبوابا لأزمة مقيتة بين الصّوفيّة من جهة والفقهاء والسّلطة من جهة أخرى.

---

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، مرجع سابق، نصوص الولاية، مرجع سابق، ص 228.

(2) عبد الجبّار النفري: كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، تحقيق أرثريايوحنا أربري، مرجع سابق، ص 60.

(3) المرجع السّابق، ص 24.

(4) نظلة أحمد نائل الجبوري: خصائص التجربة الصّوفية في الإسلام، دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد 2001. ص 12.

(5) . ينظر المصدر نفسه، ص 95 – 104، ومحمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة -. ص 287 – 289.

فإذا كانت القاعدة الخطابيّة تنصّ على التحرّز من الغموض فإنّ الصّوفي يضرب بها الحائط مُدركا أنّ السّهولة تقف حاجزا عن إحداث الأثر المطلوب في المتقبّل، كما أنّ الكتابة متى صيغت بدافع قصديّ لمراعاة أفهام المتقبّلين خسرت الكثير من فرادتها، لهذا تحديدا بدت أساليبهم متحرّرة من أسر الضّوابط فكانت الرّموز والشطحات دليلا بيّنا على ذلك.

- V -

من الرّمز إلى النصّ المعمّى

الخطاب الصوفي هو الخطاب الوحيد المحكوم ببعدين متباينين متصارعين في آنٍ هما: البوح والستر، وذلك استتباعا لوقوعه بين قطبين متناقضين بدورهما هما: العبارة والإشارة، بين ما ينقال بطبيعته من حيث كونه قابلا للقول وتُحيط به العبارة، وبين ما لا ينقال إمّا لأنّ بنيته الداخلية مستعصيةٌ، فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا ذاتيّا، أو أنّه قابل للبوح غير أنّه تعوزُهُ أداة التّعبير فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا موضوعيّا. ولهذا فالصوفي إنّما هو مغامر بالضّرورة كاشفا مالا ينقال بما ينقال، محاولا ترجمة الرؤيا باللغة، ترجمة تستوجب كفاءة تعبيريّةً إشاريّةً مثلما تستوجب وبالقدر نفسه – في نظرنا –كفاءةً تقبّليّةً. و"كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[1]. فكلّما زادت الأنا اتساعا، ضاقت العبارة، وتقلصت امكانيّة التّعبير حتى تنغلق دائرتها تماما.

لقد تجاوزت الإمكانات الإخبارية في الرّمز الصّوفي الحدود البنيوية البسيطة. فلم يعد في وسع العبارة حمل المعاني الرمزية، فتحولت إلى إشارات جنح فيها الصّوفيّة إلى التركيز والتكثيف والاقتصاد في العلامة، فالإشارة عند الحلاج مثلا "ليست مجرّد شكل لمضمون يمكن التعبير عنه تعبيراً آخر، وإنّما الإشارة شيء نهائي كالصرخة، فهي توجد أو لا توجد، ووجودها لا مردّ له، إنّها صورة المعرفة الشعرية، وحدث صوفي لرؤية القلب، فهي أشبه بالنقطة التي لا تزيد

(1) محمد بن عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص 51.

أو تنقص، رغم أنّها أصل الخط والقوس وهندسة المرئي جميعاً، وفي الإشارة مصدر الشعر والفكر معاً، والصورة الإشارية مرآة يتجلّى فيها الموجود بالذّات"[1].

1 – في مفهوم التعمية

يدين علم التعمية بشقيه للعرب في ولادته ونشأته علمًا مؤسّسًا منظمًا. وأول العلماء العرب في التعمية هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (100 –173 هـ) الذي ينسب إليه **كتاب المُعَمَّى**. الخليل هو عالم **اللغة** العربية المشهور وواضع علم العروض وأول من كتب معجمًا للغة العربية. ولكن أعظم العلماء العرب في هذا الميدان هو الفيلسوف العربي يعقوب بن إسحاق الكِنْدي (185–260هـ) الذي ضمت مؤلفاته الكثيرة أول كتاب معروف في علم التعمية وهو **رسالة في استخراج المعمَّى** استقصى فيه قواعد علم التعمية وأسرار **اللغة** العربية، واستخدم لأول مرة في التاريخ مفاهيم الإحصاء في تحليل النصوص المعمّاة.

وازدهر علم التعمية عند العرب كذلك في القرن السابع الهجري، نتيجة لأسباب حضارية وعسكرية وسياسية برزت بعد اجتياح المغول للعالم الإسلامي وقيام الحملات الصليبية، وظهرت في تلك الفترة مؤلفات كثيرة في علم التعمية منها كتاب ابن عدلان (583–666هـ) المؤلف للملك الأشرف/**إسماعيل بن العباس الغسّاني** (761–803هـ)، وكتاب **مفتاح الكنوز في إيضاح المرموز** الذي كتبه علي بن الدريهم (712–762هـ). ولفك مغاليق هذا العلم توجّبت معرفة بعلوم اللّغة ودوران الحروف ومراتبها وقوانين الائتلاف والتّنافر فيما بينها، ناهيك عن الإلمام بعلوم اللّغة نحوا وصرفا وأصواتًا وعروضًا ومعاجمَ وغيرها. ولقد مورس ذلك على القرآن الكريم فأحصيت كلماته وحروفه وآياته وسوره وانتهوا إلى معرفة دوران الحروف فيه ومراتبها.

---

(1) سامي علي: شعرية التصوف في شعر الحلاج، مجلة مواقف، العدد: 57، 1989. ص 11.

ولـمّا كانـت التعميـة ذات وشـائج بالتصـوّف فإنّنـا نجـد ذا النّـون المصـريّ (ت 245 هـ) يُعنى بهذا العلم ويصنّف فيه كتابه: "حلّ الرّموز وبرء الأسقام في أصول اللّغات والأقلام[1]".

والعماء مصطلح صوفي تجاوز معنى عند ابن عربي معنى السّتر والتّغطية ليشير إلى "أوّل ظرف قبل كينونة الحقّ، وقد ورد في الصّحيح أنّه قيل لرسول اللّه: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. إنّما قال هذا من أجل أنّ العماء عند العرب: هو السّحابُ الرّقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء، فلمّا سمّاه بالعماء أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك"[2].

إنّه جوهر العالم والصّورة الأولى لنفس الرّحمان، ومنه وفيه ظهر كلّ ما سوى اللّه من حيث أنّ المخلوقات كلمات اللّه، يقول ابن عربي: "جميع الموجودات ظهر في العماء"[3].

قد يكون البحث عن المعنى في المشفّر والمعمّى أمرا عسيرا لأنّ التعمية ما هي في نظرنا إلاّ تضادُدُ قصديتين: قصديّة واضع الرّمز وقصديّة فاكّه أو متدبّره، إذا اجتمعتا صار المعنى واضحًا وأبانت عن اتّفاق حاصلٍ بين أفق انتظار الرّامز وأفق انتظار المتقبّل، ناهيك عن مقدرته التأويليّة.

2 – السّيمياء بما هي رمزٌ بديلٌ

عرّف ابن عربي السّيمياء قال: "عندنا علم السيمياء مشتق من السّمة وهي العلامة أي علم العلامات التي نصبت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات، فمن النّاسِ من يعطي ذلك كله في بسم الله وحده، فيقوم له ذلك مقام جميع الأسماء كلها وتنزل من هذا العبد منزلة كن وهي آية من

---

(1) ذكره الباحث رمضان ششن في كتابه: نوادر المخطوطات في مكتبات تركيا (27/2).
نقلا عن: محمّد مراياتي ويحيى مير علم ومحمّد حسّان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعمّى عند العرب – دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدّريهم –، تقديم: شاكر الفحّام، مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1987. ج: 1، ص 49.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكّية، ج: 2، ص 310.

(3) المرجع السّابق، ج: 3، ص 310.

فاتحة الكتاب ومن هنا تفعل لا من بسملة سائر السور وما عند أكثر الناس من ذلك خبر والبسملة التي تنفعل عنها الكائنات على الإطلاق هي بسملة الفاتحة وأما بسملة سائر السّور فهي لأمور خاصة"[1].

وإنّ ما سنصطلح عليه بـ "السّيميائيّة الصّوفيّة" موصولٌ بالأبعاد الرّوحيّة للقرآن صلته بمراتب السّلوك وذلك ضمن تصوّر عامّ يرى الكون وما فيه علاماتٍ جديرةً بالتفكّر والتدبّر، شاهدةٌ كلّها على الربوبيّة. وفي المجال نفسه نجد الحارث المحاسبي (ت 243 هـ) يقول: "الأدلّة نوعان، عيانٌ ظاهرٌ أو خبرٌ قاهرٌ... فالعيان شاهدٌ يدلّ على الغيب والخبر يدلّ على الصدق"[2]. المقصود بـ "العيان الظّاهر" هو العالم أو الكون، الذي هو "شاهدٌ على الغيب" وعلى الألوهيّة والقدرة، أمّا المقصود بـ "الخبر القاهر" فهو القرآن والسنّة وصدقهما اليقينيّ.

ما السّيمياء الصّوفيّة إذن إلاّ ضربًا من ضروب القراءة تستهدي بالقرآن وتتقوّى بالرّياضات والمجاهدات، ولعلّي لا أجانب الصّواب إذا اعتبرت قوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ"[3]. دليلا مهمّا استهدى به صوفيّة كُثُرٌ.

غير أنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، ففضلا عن كلام اللّه اللّغويّ/القرآن يرى الصّوفيّة أنّ كلمات اللّه منشورة في الوجود، ونجدهم يوازنون بين الكلام اللّغويّ والكلام الوجوديّ وضرورة قراءتهما معًا بل وفهم كلّ منهما في ضوء الآخر[4].

إنّه في ظلّ هذا الرّبط المحكم بين العلامة المعمّاة ودلالاتها الكونيّة والإيمانيّة لا يصير الرّمز أمارةً على اكتناز المعاني فحسبُ بل هو صونٌ لها وتضييقٌ على سُبل بلوغها، حتّى أنّ فكّ طلاسمها صار علما تماما كعلم وضْعها. وهنا يكون التعقيد مضاعفًا لأنّ تحصيل الدّلالة لا يكون بالتحوّل من الظّاهر إلى الباطن بل بمناجاة الرّموز والتّماهي معها فتصير الذّات تماما كما الرّمزُ رمزًا.

---

(1) إبن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج: 2، ص 135.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: حسن السنوسي، ط: 2، المكتبة التجاريّة، القاهرة 1932، ج: 1، ص 81.

(3) الحجر (15)، الآية: 75.

(4) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966، ص ص 5 – 66.

وقد خصّ ابن خلدون السّيمياء بفصل عنونه بـ "علم أسرار الحروف" ونعته نعتا جامعا قال: "هو من الطلسمات، وهو علم حادث ظهر عند الغلاة من المتصوّفة ممّن جنحوا إلى كشف حجاب الحسّ وإظهار الخوارق والتصرّف في عالم العناصر"[1]. وبهذا صار الحرف والرّقم علامةً طلسمًا محجوبا عن الأغيار يسبر أغواره قِلّة بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهيّ لا معرفةً فحسب، بل تصرّفا في طبائع الحروف وأسرارها السّارية في الأسماء سريانها في الأكوان، وهم في ذلك يصدرون عن اعتبار "موضوع الطلسم روحا في جسد لأنّه ربط الطّبائع العُلويّة بالطّبائع السّفليّة... وتصرّفهم حاصل بالمجاهدة والكشف من النّور الإلهيّ والإمداد الربّانيّ.. فتصير الطّبيعة طائعة غير مستعصية ولا يُحتاج إلى مدد من القوى الفلكيّة لأنّ مدد الصّوفي أعلى منها"[2].

ما الحرف وما العدد إذن إلاّ علامةٌ تمارسُ أقصى سُبُلِ التضييق على المتقبّلين لأنّها دالّةٌ بشروط وغيرَ مُعَدّةٍ لتداولٍ واسعِ الآفاق مثلما أنّها لا تكتنزُ سرّا فحسب بل قدرةً على التصرّف في النّفوس والأكوان والطّبائع.

وإنّه بتحوّل الرّمز من الإغراب إلى التّعمية صار التصوّف من العلوم السرّية التي تعِزّ الكتابة فيها مثلما يعزّ فهمها ناهيك عن كشفها وإظهارها. وإنّ استخراج المعمّى من الرّمز الصّوفي هو فكّ لتشفير، تشفير ماعاد مداره الكلمة بل الحرف بل النّقطة التي عليه، صارت كلّها رموزا وعلوما.

بهذا الاستتباع صار ت للحرف صفات وحالات ومادّة وتفسير وتأويل كما له قوّة عقليّة تشير إلى العالم الرّوحانيّ والعالم الجسمانيّ. وقد ذهب القلقشندي (ت 821 هـ) إلى اعتبار استخراج المعمّى ترجمةً[3].

---

(1) ابن خلدون: المقدّمة، دار الكتاب اللّبناني ومكتبة المدرسة، المجلد الأوّل (د- ت)، ص 93.

(2) المرجع السابق، ص 939.

(3) قال: "... الكتابة بقلم اصطلح عليه المرسِلُ والمرسَلُ إليه لا يعرفه غيرهما ممّن لعلّه يقف عليه، ويسمّى التّعمية، وأهل زماننا يعبّرون عنه بحلّ المترجَم، وفيه نظرٌ، فإنّ الترجمة عبارة عن كشف المعمّى، ومنه سُمّي المعبّرُ لغيره عن لغة لا يعرفُها بالتّرجُمان، وإليه ينحلّ لفظ الحلّ أيضًا، إذ المراد بالحلّ إزالة العُقد، فيصير المرادُ بحلّ المترجَم أو حلّ الحلّ، ولو عُبّر عنه بحلّ المعمّى لكان أوفقَ للغرض المطلوب".

أحمد بن عليّ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، للمؤسّسة المصريّة العامّة 1985(نسخة مصوّرة عن الطّبعة الأميريّة)، ج: 9، ص 230.

3 – التعمية بما هي تشفير قصديّ

لئن عدّ الصّوفيّة رموزهم المعمّاة أسرارًا فإنّنا حينما نتدبّرها من منظور تواصليّ نلفاها معضلة حقيقيّة لأنّها تبدو – ومنذ الوهلة الأولى – خارج قوانين التّواصل، لأنّ مداليل الرّمز هي بدورها مسطورةٌ، فالرّمز مضامينه غير مُطلقةٍ ولا هي متباينة بحسب فاهميها وإنّما هي لطائفُ ومعانٍ محدّدةٍ. ولعلّ حرص الصّوفيين على التضييق دفعهم إلى شرح رموزهم شرحًا يوجّه الفهمَ ويؤثّر فيه، وذلك من مثل ما فعله ابن عربي لديوانه ترجمان الأشواق.

هو إذن تشفيرٌ قصديّ نراه محاطا بهالة من الهيبة والتّعالي تبدو بموجبها العلامة شكلا أو حرفًا أو ترسيمةً بمنأى تامّ عن الإدراك اليسير، بل هي مُدهشةٌ مُثيرةٌ للرّهبة والرّهبِ بما هي إشعارٌ بالجهل والعجز عن التأويل.

نخلصُ إذن إلى استنتاج مدارهُ أنّ الرّمز الصّوفي منزاحٌ بالضّرورة عن غيره من الرّموز أدبيّة كانت أو فقهيّة أو شعريّةً، لا يعبّر عن النّظام الدّلاليّ للبنية الثّقافيّة العامّة التي أنتجته بل عن ذات الكاتب وعالمه الخاصّ فحسب. إنّه ابتداعٌ لشفرة خاصّة في التّعبير، ولعلّ هذا التّعالي مردّهُ حرصُ الصّوفيّة على الإقرار بأنّها لطائفُ مَنّيةٌ إلهاميّة قد تردُ صحوا أو سكرًا ومصدرها القدسيّ هذا تعجيزٌ مسبقٌ للمتقبّلين ولمناهجهم أو سُبُلهم في الفهم ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة لوهب بعض البشر طاقاتٍ خاصّة تمكّنهم من الفهم أو لنقل ببعض التجوّز شفرة إلهيّة لا تحلّها إلاّ قوّةٌ إلهيّةٌ خاصّةٌ.

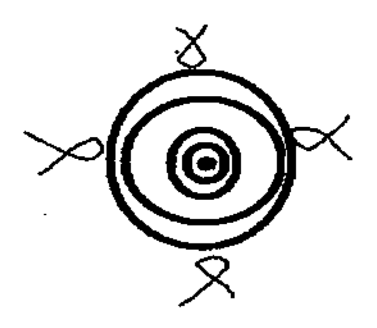
وإذا نحن تقصّينا دوائر التّعمية وجدناها ثلاثةً:

- تعمية بالمعاني المشتقّة من لفظ الحرف.
- تعمية الكلمة بتغيير مراتب حروفها.
- تعمية بزيادة الحروف أو نقصانها.

4 - طرائق التعمية

تكون التعمية بطرائق مختلفة أبرزها[1]:

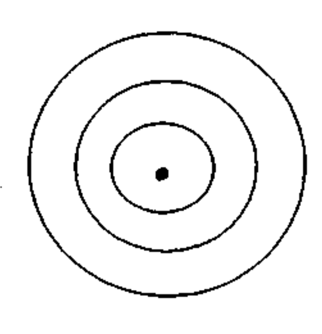
- **النصّ الواضح**: تعميته متحقّقة بالحروف المستعملة.{وهذا نراه من أكثر السّبل تحدّيا}.
(نستدلّ بما صاغه الحلاج في "طاسين الفهم" قال: "كأنّ كأني أو كأني هو، أو هو أني، لا يروعني إن كنت أنّي"[2])
- **طريقة القلب/Transposition**: تقوم على تغيير مواقع حروف النصّ الواضح وفق ترتيب معيّن للحصول على النصّ المعمّى.(قال الحلاّج: "اقلب الكلام وغب عن الأوهام وارفع الأقدام عن الوراء والأمام، واقطع تيه النظم والنظام، وكن هائما مع الهيّام"[3].)
- **طريقة الإعَاضة/Substitution**: وقد تُسمّى التّبديل، يُبدَلُ فيها بكلّ حرف شكلٌ أو رمزٌ أو حرفٌ محدّدٌ ثابتٌ دائمًا. ويمكن أن يُبدل بأحد الحروف أكثرُ من حرفٍ.
(نحيل على "طاسين التنزيه" وتفسيره التّرسيمة التّالية بقوله: "هذه مكان الطّاء والسّين، والنفي والإثبات وهذه صورتها"[4].



---

(1) عقيل عكموش العنبكي: المقاربة اللّغويّة في الخطاب الصّوفي، مرجع سابق، ص ص 36- 38.
(2) الحلاج. كتاب الطواسين، مرجع سابق، ص 138.
(3) المرجع السّابق، طاسين النقطة، ص 148.
(4) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 209.

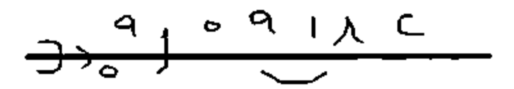
- **الأَغفالُ/Nulls**: هي أشكالٌ زائدةٌ تُقحَمُ في حروف التعمية طلبا للمبالغة في التعمية ممّا يجعل استخراجها عسيرًا. (نحيل على "طاسين التنزيه" وتحديدا الرسم التّالي[1]:



- عن (ن) -

- **حروف التعمية/Cipher alphabet**: هي الأشكال المعتمدة في النصّ المعَمّى، ويمكن أن تكون أشكالا ليست منسوبةً إلى شيء من الحروف، أو تكونَ أشكال الحروف نفسها، أو كلمات جنس أو نوع، أو حروفًا من كلماتٍ، أو أرقامًا.

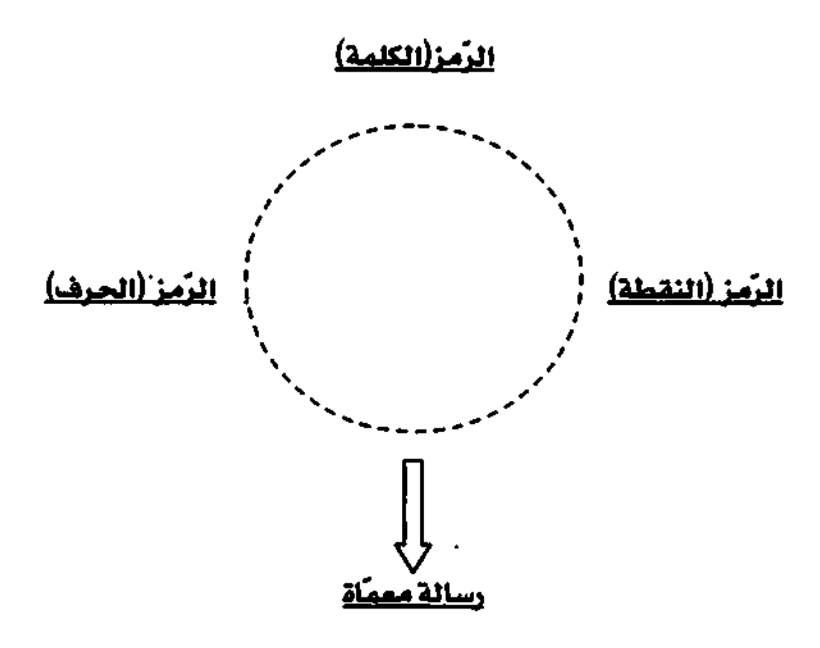
(نحيل على الرّسم الطّلسميّ التالي[2]:



(1) المرجع السّابق، ص 167.
ويقول في النّقطة تحديدًا بما هي منبع الحقّ: "النقطة أصل كلّ خطّ والخطّ كلّه نقط مجتمعة فلا غنى للخطّ عن النقطة ولا للنقطة عن الخطّ، وكلّ خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرّك عن النقطة بعينها".
الحلاّج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 252.

(2) المرجع السّابق، ص 257.

ها قد تبينّا سبُلا في التعمية مغربةً كلّها إغرابا مخالفا لما هو في الشّعر مثلا، فإذا كان في هذا الفنّ بابا لإنتاج جمال جديد والإلتذاذ به -لاسيما عند المولّدين - فإنّه في النصّ الصّوفي بابٌ لإنتاج تعمية جديدة حرفا وحركة ونقطة ومساحةً وعددا... فصّ ذلك خرق قصديّ لعادة الإبانة والإيضاح في التّواصل باعتبارهما مستهلَكيْن عاجزيْن. ولعلّ التّرسيمة التّالية توضّح ما نرمي إليه:



بهذه التّرسيمة نخلص إلى اعتبار الرّمز بابا لا للتعمية فحسب بل للطّلاسم الّتي تمخّضت إلى علم أسرار الحروف الّذي تمّ الاصطلاح على تسميته بـ "السّيمياء".

5 - الرّمز الصّوفيّ طلسما[1] سحريّا[2]

لقد سبق أن بيّنّا ما طرأ على الرّمز الصّوفي من تبدّل وتغيّر -دلاليا ووظيفيّا - وذلك لاعتبارات مختلفة منها ما يتّصل بسيرورة المصطلح ومنها ما يتّصل بسيرورات الفهم والتقبّل، ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا سلّمنا بأنّ تمحّض الرّمز الصّوفي من

(1) "الطّلسم" كلمة أعجميّة يستعملها العرب بمعنى الخفاء والكتم. واعتبر ابن عربي الإنسان هو طلسم العالم، أي سرّه".
سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، مرجع سابق، ص 785.
طلسم وجمعها طلاسم (تسمى في اللاتينية amuletum ولفظها في اليونانية قريب للفظ العربي، ومن العربية انتقل اللفظ إلى اللغة الإنكليزية talisman) هي خطوط وكتابات لا تحتوي على معنى واضح ومفهوم يستخدمها السحرة أو أتباع بعض المعتقدات وتكون تعويذة ما يُزعم أنها تدفع كل مؤذ و/أو تجلب الحظ السعيد. الطلاسم عادة تكون كتابة على ورق لكن أحياناً قد تشمل أحجار عليها نقوش أو رموز صلبة أو خرز وكذلك قد تشمل ما يسمى الحرز.
وجدت الطلاسم في حضارات عديدة في الشرق الأوسط ومن بينها حضارات بلاد ما بين النهرين ومن ضمنهم السومريون والبابليون القدماء إضافة إلى الفراعنة والعرب في الجاهلية.

(2) تعريف السحر:عن السحر وتعريفه لغة واصطلاحا وقالوا:أصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يُظن أن الأمر كما يرى وليس كما يُرى. ثم هو رقى وعقد وكلام يتكلمُ به الساحر أو يكتبه فيؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له، وله حقيقة، منه ما يقتل، ومنه ما يمرض، ومنه ما يأخذ الرجُل عن امرأته فيمنعه وطئها، ومنه ما يفرق بين المرء وزوجه، ومنه ما يبغض أحدهما على الآخر" انظر لسان العرب مادة سحر، والطب من الكتاب والسنة للبغدادي في فصل العين حق والرقية منها".
يقول القرطبي عند تفسيره للآية 102 من سورة البقرة: قيل: السحر أصله التمويه بالحيل والتخاييل، وهو أن يفعل الساحر أشياء ومعاني، فيُخيّل للمسحور أنها بخلاف ما هي به كالذي يرى السراب من بعيد فيُخيّل إليه أنه ماء (يقولون كالسراب غر من رآه وأخلف من رجاه)، وكراكب السفينة السائرة سيراً حثيثاً يُخيّل إليه أن ما يرى من الأشجار والجبال سائرة معه. وقيل: هو مشتقّ من سَحرتُ الصبيّ إذا خدعته، وقيل: أصله الصّرف، يقال: ما سَحَرك عن كذا، أي ما صرفك عنه. وقيل: أصله الاستمالة، وكلّ مَن استمالك فقد سحرك.
أبو عبد اللّه الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط:2، دار الكتب المصريّة، ج:1، القاهرة 1935. ص 124.

مدلوله التعبيريّ الإيمائيّ إلى مدلول إنجازيّ {من قبيل سحر الحروف وسحر الأعداد وسحر الطّلاسم وسحر الأوفاق (أو الجداول السّحريّة) وسحر الأسماء وسحر الدّعوات...} مردّه ما رافق الخطاب الصّوفي منذ بداياته من قدرات خارقة تجلّت في الكرامات التي اختصّ بها بعض الصّوفيّة والتي جانست المعجزات التي اختصّ بها الأنبياء، وبالتّالي فإنّ الخطاب الصّوفي لازمته منذ بداياته طقوس مخصوصة سواء أكان شفويا أو كتابيا أضفت عليه هالة من القداسة استمدّها من الخاصيّة السّحريّة للّغة العربيّة بما هي لغة القرآن الكريم، ولذلك نجد في أغلب الوصفات المكتوبة أو الشفوية آيات من كتاب الله وأسماء الله الحسنى جنباً إلى جنب مع الأرقام أو الرموز الغامضة لاعتقادهم أن اجتماعها كلها في نفس الوقت والمكان يُحدِث الأثر المطلوب.

للحروف طبيعة قدسيّة بمعنى أنّها رموز إلهيّه. ويُشيّد سحر الحروف مشروعيته على أساس مزدوج: الأسطورة والقرآن، وفيما يلي أسطورة تحكي أصل هذا السّحر: "لمّا خلق اللّه تعالى آدم، علّمه سبعين ألف باب من العلم وعلّمه ألف حرف... وبثّ فيه سرّا لم يبثّه في الملائكة. فبسبب ذلك جرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللّغات، فتكلّم آدم بسبعمائة لغة أفضلها العربيّة، وله في علم الحروف كتابان هما كتاب السرّ المستقيم وكتاب سرّ الخفايا. ومن هذين الكتابين تفرّعت سائر العلوم الحرفيّة والأسرار العدديّة بين النّاس أمّة بعد أمّة إلى زماننا هذا... وورث بعده علم الحروف إدريس عليه السّلام، وهو نبيّ مرسل وأنزل اللّه عليه ثلاثين صحيفة وولد بمصر واسمه باليونانيّة (رميس) وعرب، فقيل هرمس وبالعبرانيّة اسمه أحنون... إليه انتهت الرّياسة في العلوم الحرفيّة والأسرار العدديّة، وله كتاب "كنز الأسرار وذخائر الأبرار"[1].

وتستهلّ العديد من السّور في القرآن بحروف مجهولة المعنى، مثل "المص" (الأعراف، 1) و"المر" (الرّعد، 1) و"حم" (غافر، 1). وقد أطلق الفقهاء المسلمون

---

(1) محمّد أسليم: الإسلام والسّحر، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب: 1، جويلية 2000، منشورات الزمن، الرّباط، ص 106. نقلا عن: نادية بالحاج: التطبيب والسّحر في المغرب، الشّركة المغربيّة للناشرين المتّحدين، 1986.

على هذه الحروف والتّعابير اسم "الحروف المتقاطعة" بما هي مستودع للأسرار، الأمر الذي فتح المجال لمحاولات عديدة لفكّ لغزها، من قبل الصّوفيّة خصوصا. وقد استخدمت الحروف طقوسيّا في العرافة والتصوّف على حدّ سواء، بيد أنّ الاستعمال الثاني هو الذي يهمّنا.

ولئن شاع البحث في السّحر بما هو أحد مفاهيم الخطاب الأنثروبولوجي بما هو مجموعة من الممارسات والتمثّلات التي نادرا ما يتمّ تحديدها قياسا بالعلم أو قياسا بالدّين، فإنّا سنحيدُ عن هذا التوجّه قليلا لننظر في الرّمز الصّوفي بما هو طلسم سحريّ ذو قدرة إنجازيّة عالية، قدرة حرص الصّوفيّة على تنقيتها من كلّ شائبة إيمانيّة. وسنتطرّق في هذا المبحث إلى جانبين:

الأوّل: الرّمز بما هو اكتناز قبليّ للعلوم والقدرات (حروف، أرقام، أوقاف...) أي الرّمز بما هو كمُونٌ مُسبق للقدرة ولا دخل للصّوفي فيها إلاّ من حيث العلم بها.

الثاني: الرّمز بما هو إنجازٌ، تصريف لهذه القدرة/إنفاذها في الموجودات باعتبار قوّة طلسمها.

وقبل ذلك نبيّن أنّ الطلاسم في التصوّف على ثلاثة أضرب الجامع بينها إقرارٌ قبليّ بانطوائها على خواصّ سحريّة:

- طلاسم عدديّة (توضع أعداد الحروف بدلا عن الحروف).
- طلاسم حرفيّة (توضع الحروف بأعداد وأوضاع واتّجاهات وأعداد محسوبة).
- طلاسم لغويّة (عبارات ملغزة ترتّب فيها الحروف على غير سياقاتها المألوفة والمفهومة).

يبدو الرّمز طلسما سحريّا متكاملا في عمقه مع الكرامة الصّوفيّة وكلاهما لا يستقيم النّظر فيهما بمعيار تكفيريّ لأنّهما يتكاملان تكاملا خفيّا راسمَيْن صورة الصّوفي بما هو مستلهم للرّوحانيّة الإلهيّة في جميع تجلّياتها كونا وطبيعة وحرفا ورقما... رغم محاولات الفقهاء التفريق بين السّحر والدّين ورغم تحذيراتهم المؤكّدة من الطّلاسم وطاقاتها فإنّهم يبيحون بعضه منعًا للأذى ويرخّصون للمؤمن إزالة السّحر، بل ويمدّونه بالطّقوس الضّروريّة لإنجاز ذلك. لكأنّه انحراف سلوكيّ وإيمانيّ فالتٌ ولكنّه تحت السّيطرة وقابل للانضباط والعقلنة والتقييد بالتشريع.

وانطلاقا من العديد من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والنقاشات الفقهيّة تتبيّن صعوبة الخوض في هذه المسألة. ففي الواقع تحظر الشّريعة السّحر في الظّاهر، وعلى مستوى الخطاب نراهم سريعي الطّعن في مصداقيّة الرّموز الصّوفيّة بما هي شعبذة وزكورة والطعن في إيمان الصّوفية واعتبار طلاسمهم تسلّلا لديانات مناهضة للإسلام، ومن جانب آخر نرى الفقهاء ينحون منحى سحريّا طلسميّا في استبطان أوائل الحروف المقطّعة أوائل السّور ناهيك عن معاني الآيات والأحاديث النبويّة. غير أنّ الصّوفيّة لا يعدمون الردّ وذلك بتأكيدهم أنّ الطّلاسم وما تنطوي عليها من قدرة وما ينطوون هم عليه من كفاءة فهم وتوظيف ما هو إلاّ امتداد لقدرة إلهيّة خاصّة خصّهم بها اللّه دون سواهم، وبالتّالي فإنّهم بمثابة الأمناء والأوصياء عليها.

وقد اعترف ابن عربي بذلك فقال في فتوحاته: "ومنهم الساحرون: السحر بالإطلاق صفة مذمومة وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف وهو علم الأولياء فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال، فهو وان كان مذموماً بالإطلاق فهو محمود بالتقييد وهو من باب الكرامات وهو عين السحر عند العلماء فقد كانت سحرة موسى مازال عنهم علم السحر مع كونهم آمنوا برب موسى وهارون ودخلوا في دين الله وآثروا الآخرة على الدنيا ورضوا بعذاب الله على يد فرعون مع كونهم يعلمون السحر ويسمى عندنا علم السيمياء مشتق من السمة وهي العلامة أي علم العلامات التي نصبت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات..."[1].

إنّ الطّاقة الكامنة في الرّمز الصّوفي طلسما إنّما هي في صميمها استثمار لطاقة النفس بما هي حقيقةٌ مقدّسةٌ منبتها مقدّسٌ ومنطويةٌ - لا محالة - على سرّ روحيّ ربّاني رهيب، مثلما هو استثمارٌ لما تنطوي عليه الأرقام والحروف من طاقات لم ينكرها القرآن وأقرّها الفقهاء والصّوفية على حدّ سواء، غير أنّ الفقهاء اكتفوا بإقرارها في حين تجاوز الصّوفيّة ذلك عبر النّفاذ إليها وتطويعها في سياق عزائم سحريّة

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج:3، ص ص 201 - 202.

خارقة، أو لنقل بتبسيط تفعيل القُوى الكامنة في الحروف بتحويلها من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل.

وغير خفيّ وضع النّفور والتّهمة الذي تمّ تقبّل الطّلسم به، فالذّائقة التي ما استساغت الرّمز الصّوفي في بساطته ووضوحه أنّى لها أن تقْبله في تعقّده؟ تقْبله وسيلةً مُسخّرة لخدمة النّوايا والعزائم، أي تجاوز حمولته التعبيريّة إلى حمولته السحريّة الانجازيّة، إنّه أمر غاية في التعقيد تأسّس منذ البدء على وضع اعتباريّ مُريب، خارق لما رسخ من تقاليد في الفهم والمقاربة والخطاب.

6 – التعمية بما هي تخليق لخطاب جديد

إنّ التّسليم بأنّ "العبارة ستر"[1] و"الحرف فخّ إبليس"[2] يفضي بنا حتما إلى وعي الصّوفيّة بهاجس التعبير الذي قارب الاستحالة والعدميّة، فقصور العبارة استتبع قصور الرّمز ممكنًا كان أو ممتنعًا فاستتبع قصور الحرف فـ "الحرف حجاب، والحجاب حرف". وهو ما استوجب تخليقا لخطاب جديد هو التعمية.

إنّ الرّمز المعمّى بهذا الاعتبار ما عاد تحويلا للدّلالاتِ المألوفة ولا هو تخليق لمعاني مبتدعة بل هو بتر لما بين الدّوال ومداليلها من علائق، بل إنّ الدّوال ما صارت منتظمة انتظاما حرفيّا معقولا بل إنّها عصفت بكلّ ما كتب في شأن الحروف وتجاورها وخصائصها من ذلك ما تعلق بالمعنى، من قبيل الغرابة والابتذال والوحشيّة ومخالفة القياس اللغوي. ومنها ما لا يتعلق بالمعنى، كالتنافر، وخصائص الحروف مجهورةً أو مهموسةً...

وإذا افترضنا أنّ النّظام اللّغويّ عموما يستمدّ قيمته من دلالته وليس من ذاته، وأنّ الدّلالة تكون عندئذ هي الدّال فإنّ هذا لا يعني تطابق المدلول والمعنى، لأنّ المدلول يمكن أن يكون واحدا ولكنّ المعنى قد يختلف باختلاف الاستعمالات والسّياقات التي ترد فيها الكلمة. إذا افترضنا كلّ ذلك ووازنّاه بالنصّ الصّوفي المعمّى وجدنا المكتوب أقرب إلى المواضعة منها إلى الوضع، إذ تقصّد الصّوفيّة تعتيم دلالات

(1) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 118.
(2) المرجع سابق، ص 51.

نصوصهم تعتيما هيهات أن يفكّه تأويلٌ أو معجمٌ، ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا عددناه شطحا لغويّا.

وإذا كانت القاعدة الخِطابيّة تنُصّ على التّحرّزِ من الغموضِ ضمانًا لتحقّق الفهم، فإنّ الرّمز الصّوفي يعمل على خلاف هذه القاعدة بالكلّيةِ بل إنّه باتر للبعد التواصليّ مُبطنٌ القصديّةَ من خطابه إلاّ على أقلّية مقصودةٍ. بل إنّ الخطاب الصّوفي في مجمله لم يُصَغ على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق المعدّ للتّداول والتّوثيق بل صيغ على سليقته بكرا غير مُحَمّلٍ ولا مصقول ليُناسِبُ أفق المتقبّلين. ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا الرّمز الصّوفي من أبرز آليات التغيير في أنساق الخطاب. وذلك لسبب بسيط ألا وهو أنّ حضور المعاني عند المتصوفة يخضع إلى استعدادات قبلية هي تحضيرات مسبقة منظّمة (أذكر، أوراد، قراءات..) منها تتولد اللغة الصوفية، هذه التحضيرات تكوّن "الحال" - وهو مرحلة تلقّي المعاني دون إرادة أو اختيار فتنصبّ على القلب دون قصد كإحدى حالات الفناء أو التحليق في عوالم روحية تجريدية غير مرتبطة بالواقع المادي، وبعد هذه الحالة تتمّ عملية البحث عن دلالات لتشكيل النص الصوفي بما هو تقرير وجداني يختلف من صوفي إلى آخر قياساً لعمق التجربة أو درجتها، اندفاعها أو إحجامُها غير أنّ القدرة على صوغ النصّ إشارةً أو عبارةً لا تبدو واحدة عند الجميع، فالمريد في مراحله الأولى/الابتدائيّة قد يصرخ صرخات متتالية أو يتأوه أو تتكسر الكلمات في فمه أثر وقوعه في دائرة الحال فلا يستطيع تكوين نص بينما الشيخ -وقد خبِرَ المراحل النهائية في التصوف - يستطيع نقل مجمل حالات الوجد مكوناً النصّ، غير أنّ هذه المقدرة هي بدورها مشروطة لأنّه إذا ما بلغ حالة الفناء فإنّه يصيرُ عاجزا عن نقل تفاصيلها... وهنا تحديدا تنشأ النّصوص المعمّاة.

ولنا أن نستدلّ بنماذج ستلحظون إبهامها معنًى ونطقا. منها قول ابن سبعين: "قهرم طمس هوالم صعنح، ذلكم الله ربكم يا يا يا"[1]. وقول الحلاّج: "صاحبها واحدٌ، مارسها لاحدٌ، وارقها رامدٌ، لاصقها فاقدٌ، تارقها شاكدٌ، صارعها خامدٌ،

---

(1) ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدّار المصرية، القاهرة 1965. ص: 183.

لاعدها راصدٌ" أو قوله: "كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه كأنه كأنها كأنها كأنه كأنه كأنه كأنها"[1].

استنتاج

التعمية إذن انتهاك قصديّ للّغة بما هي قاعدة تواصليّة بُغية تثويرها بناءً لصور رمزيّة إشاريّة تجعل المعنى معتّمًا وبنفس القدر قابلا لكلّ تأويل مفتوحا باستمرار على امكانيات القرّاء مريدين كانوا أم متطفّلين، إنّها في نظرنا تقنيّة صوفيّة تجذب القرّاء مثلما يجذب ضوءُ المصباح الفراشَ أو مثلما تنجذب الذّات الصّوفيّة نحو الحقيقة الإلهيّة.

إنّ التعمية ما هي إلاّ نتاج حتميّ لما يصدر عنه الصّوفي من خلفيّة ترى الأشياء والموجودات مظهرا من مظاهر التخفّي وسرّا من الأسرار المحجوبة فعلُ كشفها لا يأتيه العامّة بل خاصّة الخاصّة. هي إذن وظيفة تواصليّة مشروطة لا ينخرط فيها إلاّ أقلّة ممّن يكشفون الدّلالات المخفية وبالتّالي لا نصير أمام خطاب تواصليّ بل هو تبليغيّ إعجازيّ متجاوزٌ حدود النصّ ليبلغ الوجود.

وعلى نقيض المعرفة المشتركة التي تتمّ بولوج الانطباعات الحسّية الآتية من العالم الخارجيّ إلى داخل النّفس فإنّ الإلهام الصّوفي يقوم باستعراض ينطلق من باطن النّفس إلى العالم الخارجيّ ضمن وضع استسراري عماده "قوّة خيال تسبق الإدراك الحسيّ وتصوغُهُ، لذا فهي تحوّل معطيات الحسّ إلى إشارات ورموز"[2]. ومن خلال الرّموز بيّنةً كانت أو معمّاة يكتشف الصّوفي تدريجيّا وتجريبيّا أنّ سرّ الوجود في ذاته وأنّه جزء من التجلّي الإلهيّ، منحه اللّه اللّطيفة التي شكّلت الوجود الأوّل والتي تحمل إسم العماء، ومن ثمّ نفهم دلالة قول الرّسول الكريم حين سئل أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟. قال: "كان في العماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء". هذا العماء الذي يصدُرُ عنه والذي فيه يوجدُ أزلاً الكيانُ الإلهيّ هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقّي الأشكال كلّها ويمنح للمخلوقات أشكالها.

---

(1) الحلاج: الطواسين، بستان المعرفة، مرجع سابق، ص 174.

(2) هنري كوربان: الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، ترجمة: فريد الزّاهي، منشورات مرسم، الرّباط (د – ت). ص 77.

إنّه الخيال المطلق أو التجلّي الإلهيّ أو الرّحمة الموجدة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبّر عن الحقّ. والخالق المخلوق يعني أنّ الوجود الإلهيّ هو المحجوب والمكشوف. فيه ظهرت جميع أشكال الوجود بدءًا من الملائكة الأرفع رتبة حتّى المعادن والجماد، وكلّ ما يختلف عن ذات الحقّ من أجناس وأنواع وأفراد، كلّ هذا يخلق في هذا العماء.

واستتباعا لكلّ ما في العماء من إلغاز وإبهام وما في نزوع الصّوفيّة إلى الحقّ من خفايا وأسرار كانت الرّموز الطّلسميّة عبارة عن تجلّيات إلهيّة مرّت الحقائق فيها من حالة الانحجاب والكمون إلى حالة الانكشاف والظّهور بصيغ لا يقف على معانيها إلاّ الخواصّ من الصّوفيّة ممّن يتحوّطون في التّعبير ويضِنّون بالحقائق فيحجبون معارفهم بحجب الرّمز فلا تُبينُ إلاّ بأقدار تتفاوت بحسب استعدادات كلّ سالك مريدٍ.

لقد بتر الصّوفيّة قاعدة التّوافق بين الدّالّ والمدلول فالدّال قاصرٌ بالضّرورة عن الإحالة على المدلول والمدلول قاصرٌ بالضّرورة على التعبير عن المحتوى الذهنيّ للتجربة. وبالتّالي لا قدرة للّغة على استكناه التجربة الصّوفيّة وهذا نراه نسفًا للوظيفة التّواصليّة واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة حرفا أو شكلا أو طلسمًا.

خاتمة البحث

تبقى عملية استقبال النصّ الصوفي واحدة من الأعمال الصعبة، التي يحتاج السائر فيها إلى مواصفات ربما لا يحتاج مثلَها قارئُ النص الأدبي. إذ القلة من القراء، في مقدورهم إتمام هذه العملية بنجاح، لسببين أحدهما يرتبط بطبيعة النصّ ذي اللغة الإشارية الاصطلاحية الطلسمية الخاصة، والثاني يرتبط بالقارئ ذاته، الذي يجهل الكثير عن كيفية تحليل هذا النص المرتبط بالتصوف من حيث هو تجربة تحيطها الأسرار التي يصعب اكتشافها، فمواطن اللاّتحديد أو البياضات هي من الكثرة والوفرة بما يجعل المعايير الجماليّة للنصّ الصّوفي مفتوحة دومًا[1].

واستتباعا لهذه الأعْطَال في قراءة النص الصّوفي، فإن الاقتراب منها لن يأتي بغير العنت الذي يستدعيه الترقّي في هذه المجاهل، ما هو إذن إلاّ منظومة تستوجب من القارئ التمكن من معرفة مرتكزاتها الأساسية حتى يستطيع أن يحقق أمرا ذا قيمة في القراءة، ومن دون ذلك فإن أيّة قراءة لأي من النصوص الصوفية لا بدّ أن يعتورها خلل كبير يعطل عملية الفهم، حتى في درجاتها الدنيا. ولهذا تحديدا صار النصّ الصوفي رهين متقبليه، وهو ما تنبّه إليه الصّوفية فحرصوا الحرص كلّه على عدم وقوع نصوصهم بأيدي "الأغيار" خشية أن يؤدي ذلك إلى سوء الفهم والتفسير.

وعلى ذلك مافتئ النص الصوفي متماهيا بالزمان والمكان، مذيبا الأزمنة في صيرورة لحظة لا نهائية، هي التي أسماها النفري قبل قرون بـ "الوقفة" بما هي حاجة إلى توجه قصدي لمعرفة الأسرار والاطلاع عليها[2].

---

(1) Izer: L'acte de lecture; théorie de l'eff't esthétique, p. 58.

(2) ننظر كتابنا: صرعى التصوّف، الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الهمذاني (ت 525 هـ) والسهروردي (ت 586 هـ) نماذجَ – دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل- ط: 1، مطبعة قطيف، تونس 2013 ص 203.

إنّه مشروع تأويليّ مستمر، يختلف من قارئ إلى آخر، ومن هنا نقول إنّ النصّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقرّاء كثر، وكلّ قارئ يبدي تاريخًا لطبقات كثيرة من المعاني، ويوجدُ تأويلات متباينة ليس مردها تناهي النصّ في الدقّة والضبط، بل مردّه مواطن اللاّتحديد/L'indétermination التي تتحوّل إلى أسئلة تولّد عند القارئ الرّغبة في تحديدها[1]. أسئلة تستوجب التمكن من المصطلح الصوفي لفهم التجربة العرفانية ومعايشة الرحلة الوجدانية والاطلاع على النسق المذهبي على مستوى التنظير والتأطير والتكوين. فيكون القارئ حينها جنيسا للمريد السّالك، المريد يترقّى بالطّاعة والانسلاب والرّياضات والقارئ يترقّى بالبحث والتدبّر والتنبّه إلى الرّقائق والدّقائق.

وإذا كان الفلاسفة يستخدمون العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، فإن الصوفية يستعملون القلب في ذلك، ويعني هذا أن المصطلح الصوفي ينقسم إلى ظاهر له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة انزياحية رمزية مجردة ناهيك عن خضوعه لجدلية التأثر والتأثير على حد سواء؛ مما جعل لهذا الاصطلاح منابع داخلية وخارجية ومرجعيات متعددة. بالإضافة إلى ذلك، تبيّن لنا أن هذا المصطلح الصوفي قد أثار بسبب مجازيته واتساع نطاقه التجريدي مجموعة من المشاكل على مستوى التقبّل والتمثل والشرح والتفسير والتأويل، وتعود هذه المشاكل الاصطلاحية في مجال التسمية الصوفية إلى اختلاف المعاني وكثرة اللفظ المشترك وتعدد الألفاظ المترادفة واختلاف التجربة الوجدانية من صوفي إلى آخر، ومن مذهب سلوكي إلى آخر.

فكيف لمن كان هو ذاته رمزا لطقس تضحويّ تعبّديّ أن لا يجعل نصوصَه – نثرها وشعرها –وعباراتِه –صحوا أو سكرا –حافلة بالرّموز؟. أليس الصّوفي تسمية بديلة لذي الصّوف الذي هو بدوره بديلا عن الضحية المبذولة قربانا.

أليس ما شطح به أبو يزيد البسطامي، أعني قوله "بطشي به أشدّ من بطشه بي" ذا حمولة رمزيّة عالية؟ أليس البطش هنا رديفا للحبّ. وأليس هذا ممّا حفل به الشّعر من قبيل قول جران العود النميري (هو عامر بن الحارث النميري من شعراء العصر الإسلامي توفي سنة 68 هـ) من {الوافر}:

---

(1) Izer: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique, p. 91.

كلانـــا يســـتميت إذا التقينـــا وأبـــدى الحـــبّ خافيـــة الضّـــمير
فأقتلهـــا وتقتلنـــي ونحيـــا ونخلـــط مـــا نمـــوت بالنّشـــور[1]

فإذا كان الشّطح اضطرابا مصحوبا بانفعالات عميقة لا يمكن تحديدها بدقّة فإنّ الرّمز المعمّى بدوره نعُدّه شطحا تعبيريّا مُلغزًا مُبتَدَعًا عن هذه الانفعالات، انفعالات عمادها الوجد تؤدي بصاحبها إلى حالات عصبية ونفسية فالتة تلفت الانتباه أكثر مما تلفته العبارات الشطحية، وهي حالات من عدم الشعور قد تخلف وراءها سلوكات آنية كالإغماء أو الجوع أو التيه في الفلاة أو السكر.

تبعًا لما أنف أنّ لنا أن نطمئنّ للشّروح والتّفاسير التي وُضعت للمدوّنات الصّوفيّة، إنّما بجرّد قراءات خلطت بين مفاهيم متباعدة من مثل الكناية والإشارة والرّمز، فكان فهمهم أقرب إلى الكناية منه إلى مقوّمات التّعبير الرّمزيّ. فالأصوب في نظرنا هو تحليل الرّمز الصّوفي انطلاقا من حالة الوعي الرّمزيّ/Symbolic Conscious ومثال ذلك أن تؤوّل الأنثى لدى الشرّاح بوصفها طبيعة قابلة منفعلة، وأن تصرف الولادة عن بجرّد الدّلالة البيولوجيّة إلى دلالة تُكافئ توليد العشق في المحبّ.

(1) جران العود النّميري: الدّيوان، رواية: سعيد السكري، ط:1، مكتبة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، 1931. ص 35.

قائمة المراجع

المراجع العربيّة

- الكتب

- أ -

- محمد منصور إبراهيم: الشعر والتصوف، دار الأمين، القاهرة، ط: 1، 1999.
- أحمد الطريق أحمد: الخطاب وخطاب الحقيقة - مبحث في لغة الإشارة الصّوفيّة - مجلّة فكر ونقد، العدد: 40، جوان 2001، دار النشر المغربيّة، الدّار البيضاء.
- أدونيس: الصّوفية والسّرياليّة، ط: 1، دار السّاقي للطباعة والنشر، بيروت 1992.
- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1977.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 2002.
- ضياء الدين ابن الأثير: المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تقديم وتحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة (ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السّائر لابن أبي الحديد)، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة(د - ت).
- محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية، ط: 3، دار المعارف، القاهرة، 1984.
- نسيب الاختيار: الشعر الصّوفي، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت - مطبعة اليقظة، دمشق، (د- ت).
- محمّد أسليم: الإسلام والسّحر، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب: 1، جويلية 2000، منشورات الزمن، الرّباط، ص: 106. نقلا عن: نادية بالحاج: التطبيب والسّحر في المغرب، الشّركة المغربيّة للناشرين المتّحدين، 1986.
- ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدّار المصرية، القاهرة 1965.

- أبو الفضل محمّد الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، ج: 1، تحقيق: محمّد الحسين العرب، بيروت، 1994.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني، 3-4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969.

- ب-

- نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة- بحث في الإيجاز والإطناب-، ط: 1، دار السّاقي، بيروت 2008.
- آمنة بلعلي: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 2001.
- عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 2، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1964.
- البسطامي: الأعمال الكاملة. تحقيق: قاسم محمد عباس - دار المدى - دمشق وبيروت - 2004.
- أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفيّة الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشّطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1، دمشق، سورية 2004.
- عبد الغنيّ النابلسي وحسين البوريني: شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، ج: 2، (د-ت).

- ت-

- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي تصدير: عاطف العراقي. ط: 1، مركز المحروسة، مصر 1997.
- التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج: 2، تحقيق: أحمد بسج، بيروت، 1998.
- أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر. نشر: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1953.

- ج -

- محمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة –، ط: 10، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010.
- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: 7، مكتبة الخانجي، مصر، 1998 ج: 1.
- الجاحظ: البيان والتبيين، ج: 1، حقيق: حسن السنوسي، ط: 2، المكتبة التجاريّة، القاهرة 1932.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمّد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني، جدّة. 1991.
- القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966.
- نظلة أحمد نائل الجبوري: خصائص التجربة الصّوفية في الإسلام، دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد 2001.
- الجرجاني: التعريفات، ط: 1، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1990.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمّد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني، جدّة. 1991.
- قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة 1963.
- أبو البركات عبد الرّحمان الجامي: نفحات الأنس في حضرات القدس، ط: 1، الأزهر الشّريف، 1989.
- ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، ط: 1، دار المدي، دمشق – سوريا، 2001.
- ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفيّة – دراسة فلسفيّة في مشكلات المعرفة –، ط: 1، دار الهادي، بيروت 2006.
- درويش الجندي: الرّمزيّة في الأدب العربي، مكتبة نهضة مصر – القاهرة 1958.

- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط: 1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة 2001.
- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت 1997.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ج: 2.

- ح -

- سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطّباعة والنّشر بيروت - لبنان، 1981.
- الحلاّج: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، نشر وتصحيح وتعليق: لويس ماسنيون وبول كراوس، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا 1999.
- الحلاّج: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1 دار رياض نجيب الريس، 2002.
- الحلاّج: كتاب الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون (مقابلا بتحقيق: بولس نويّا اليسوعي) ترجمة وإعداد: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، سوريّة - دمشق، 2009.
- عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ط: 2، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، 2010.
- محمد الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، دار الهداية، ط1، بيروت، 2005، ج: 12.
- أميّة حمدان: الرّمزيّة والرّومانتيكيّة في الشّعر اللّبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرّشيد للنشر، العراق 1981.

- أحمد بن محمّد بن حنبل: مسند، ج: 5، تحقيق وإخراج أحاديث: شُعيب الأرنؤوط وعادل مُرشد، ط: 1، مؤسسة الرّسالة، بيروت 1995.
- عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصّوفيّة، ط: 2، دار المسيرة، بيروت 1987.

- خ -

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - مجلد: 2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د- ت).
- ابن خلدون: المقدّمة، دار الكتاب اللّبناني ومكتبة المدرسة، (د- ت).
- أسماء خوالدية: صرعى التصوّف: الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الهمذاني (ت 525 هـ) والسهروردي (ت 586 هـ) نماذجَ. - دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل - ط: 1، مطبعة قطيف، تونس 2013.
- أسماء خوالديّة: الملامتيّة وآراؤها الصّوفيّة، رسالة الدراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة/مرقونة، كليّة الآداب بمنوبة، 2001.

- د -

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (د-ت).

- ذ -

- شمس الدّين الذهبي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت 1983.

- ر -

- أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، 1997.

- ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 1، دار الجيل بيروت، 1981، ج: 2.
- محمد مهدي الرواس: بوارق الحقائق، تحقيقه: عبد الكريم بن سليم عبد الباسط، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، (د.ت).

- ز -

- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ، دار الفكر، بيروت، 1988، ج: 2.
- أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت 538هـ): أساس البلاغة، ج: 2، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 2002.
- نصر حامد أبو زيد: النصّ، السّلطة، الحقيقة، ط: 3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997.
- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين ابن عربي، ط: 1، دار التنوير للطّباعة والنّشر، بيروت - لبنان، 1983.

- س -

- أبو نصر السرّاج: اللّمع في التصوف، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960.
- عبد الرّحمان السّلمي: المقدّمة في التصوّف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1999.
- ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدّار المصرية، القاهرة، 1965.
- عبد الرّحمان السّلمي: المقدّمة في التصوّف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1999.

- السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، مكتبة الإيمان، القاهر، 2005.

- ش-

- محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة 1991.
- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصّوفيّة، ط: 2، القاهرة، 1992.
- عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي وهو منتخب من كتاب لواقح الأنوار القدسيّة المختصر من الفتوحات المكيّة)، طبعة جديدة ومصحّحة، ج: 1، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت – لبنان، (د- ت).
- عبد الوهاب الشعراني: تأويل الشطح، الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشّطح، دراسة وتحقيق: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان 2003.

- ص -

- محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، ط: 2، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1981.

- ض -

- شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ط3، دار المعارف، مصر، 1988.

- ط -

- محمّد مراياتي ويحيى مير علم ومحمّد حسّان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعمّى عند العرب – دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدّريهم -، تقديم: شاكر الفحّام، مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1987. ج: 1.

- الطوسي: اللّمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960.
- عبد اللّطيف الطّيهاوي: التصوّف الإسلاميّ العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر 1938.

- ع -

- محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (د. ت) ج1.
- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم – منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط: 1، 1952.
- فريد الدّين العطّار: تذكرة الأولياء، ج: 2، ترجمة وتقديم وتعليق: منال اليمني عبد العزيز، ط: 1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2006.
- فريد الدّين العطّار: منطق الطير، ترجمة وتحقيق: بديع محمّد جمعة، ط: 1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة 1996.
- نذير العظمة: المعراج والرّمز الصّوفي، قراءة ثانية للتّراث، ط: 1، دار الباحث، بيروت، 1982.
- حسان عبد الكريم: التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954.
- محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي – دراسة مقارنة –، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996.

- ابن عربي: ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمّد عبد الرّحمان الكردي، دار بيبلون، باريس، 1968.
- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق: رينولد نيكلسن، لندن 1911.
- ابن عربي: فصوص الحكم، ج: 1، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- ابن عربي: اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ط: 1، دار الأمام مسلم، 1990.
- ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النّبوي والمعراج الصّوفي، دندرة للطّباعة والنّشر، ط: 1، بيروت – لبنان 1988.
- ابن عربي: الفتوحات المكّية، تحقيق: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج: 4.
- ابن عربي: اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ط: 1، دار الأمام مسلم، 1990.
- ابن عربي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، ط: 2، 1978.
- أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم – منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط: 1، 1952.

- محمّد أحمد عليّ: مقامات العرفان، ط: 1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت – لبنان 2007.
- عقيل عكموش العنبكي: المقاربة اللّغويّة في الخطاب الصّوفي، الفتوحات المكّية أنموذجا، ط: 1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت– لبنان، 2013.
- رجاء عيد: دراسة في لغة الشعر، ط: 1، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، القاهرة 1979.

- غ -

- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، ج: 1، المكتبة التجاريّة بمصر (د– ت).
- عبد اللّه الغماري: بدع التّفاسير، ط: 2، مكتبة القاهرة 1994.

- ف -

- عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981.
- ابن الفارض: الدّيوان، ط: 1، المكتبة الأدبيّة، بيروت 1891.
- ان الفارض: الدّيوان، تحقيق: درويش الجويدي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت 2008.
- الفيروزابادي: القاموس المحيط، ط: 1، مكتبة الأدب العربي، عمّان الأردن، 1999.

- ق -

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
- الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.
- حسن الفاتح قريب الله: المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفيّة، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط: 1، 1999.

- أبو عبد اللّه الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط: 2، دار الكتب المصريّة، ج: 1، القاهرة 1935.
- أبو القاسم القشيري: كتاب المعراج، إخراج وتحقيق: عليّ حسن عبد القادر، يليه معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: رينولد نيكلسون، ط: 2، دار بيبليون، باريس، (د- ت).
- أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط: 1، مطابع مؤسّسة دار الشعب للصّحافة والطّباعة والنشر، 1989.
- القشيري: الرّسالة القشيريّة، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحي ذكريا الأنصاري الشّافعي، ط: 1، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت - لبنان 2000.
- أحمد بن عليّ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، المؤسّسة المصريّة العامّة 1985(نسخة مصوّرة عن الطّبعة الأميريّة)، ج: 9.
- أحمد بن عليّ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، المؤسّسة المصريّة العامّة 1985(نسخة مصوّرة عن الطّبعة الأميريّة)، ج: 9.
- الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ج: 1، تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط: 5، دار الجيل، بيروت، 1981.
- امرؤ القيس: الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف بمصر، 1990.

- ك -

- الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثّامنة لميلاده 1165 - 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969.

- نادر كاضم: المقامات والتلقي، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 2003.
- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر)، جزء: 14، ط: 1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر 1998.
- عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصّوفية، تحقيق وتقديم: عبد الخالق محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر، 1984.
- محمّد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، أضواء على علاقة التصوّف الإسلاميّ بالمسيحيّة، اليهوديّة، الفلسفة اليونانيّة، الثقافة الفارسيّة والعقائد الهنديّة. ط: 1، دار الطّليعة، بيروت - لبنان 2008.
- أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، دار الهلال، مصر (د.ت).
- حسان عبد الكريم: التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954.
- عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسة بنيويّة في الأدب العربي، ط: 3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006.
- الكتاب التذكاري للسهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، إشراف: إبراهيم مذكور. المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

- م -

- لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا 1999.
- لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، شهيد الحبّ الإسلاميّ، ترجمة: الحسين حلاّج، ط: 1، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 2004.
- محمّد مراياتي ويحيى مير علم ومحمّد حسّان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعمّى عند العرب - دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدّريهم -، تقديم: شاكر الفحّام، مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1987. ج: 1.

- عبد الحليم محمود: سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، ط: 2، دار المعارف، القاهرة 1985.
- عليّ أبو حيّ اللّه المرزوقي: الجواهر اللّمّاعة، المكتبة الشّعبيّة، بيروت – لبنان (د–ت).
- ابن أبي اصبع المصري: بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمّد شرف، بغداد 1977.
- بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008.
- الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثّامنة لميلاده 1165 – 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة.
- العزّ بن عبد السّلام المقدسي: زبد خلاصة التصوّف المسمّى بحلّ الرّموز ومفاتيح الكنوز. ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرّحيم السّائح وتوفيق عليّ وهبة، ط: 1، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة 2009.

– ن –

- محمد بن عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997.
- عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978.
- عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، سلسلة دراسات أدبيّة، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984.
- جِران العود النُميري: الدّيوان، رواية: سعيد السكري، ط: 1، مكتبة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، 1931.
- رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شرّيبة، ط: 2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002.

- هـ -

- محمد مصطفى هدارة: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط: 3، المكتب الإسلامي، دمشق 1981.
- بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008.
- محمّد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت 1983.
- عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق - تحقيق: عفيف عسيران، ط: 1، دار بيبلون، باريس، 1962.

- و -

- حسين الواد: قراءات في مناهج الدّراسات الأدبيّة، ط: 1، دار سيراس للنشر، سلسلة اجراءات، تونس 1985.
- محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي – دراسة مقارنة –، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996.
- مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ط: 2، مكتبة لبنان– بيروت، لبنان 1984.

- ي -

- عبد الكريم اليافي: دراسات فنيّة في الأدب العربي، ط: 1، مكتبة لبنان، ناشرون، 1996.
- عبد الكريم اليافي: التعبير الصوفي ومشكلته، مطبوعات جامعة دمشق، 1981 - 1982.
- يوسف سامي اليوسف: مقدّمة للنفري، دراسة في فكر وتصوّف محمّد عبد الجبّار النفري، ط: 1، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997.

المراجع الأجنبيّة

- Arnold Van Gennep: Les rites de passage, étude systématique des rites, Paris, librairie critique Émile Nouny, 1909.
- Henri Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî; Edition Flammarion; Paris 1958.
- Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972. Louis MASSIGNON: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922.
- Louis Massignon: La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse; edition Gallimard; mars 2010; T: III (La doctrine de Hallaj).
- Louis Massignon: Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mysitque en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés; Librairie orientaliste Paul Geuthner 1929; Paris.
- Umberto Eco: Lector in Fabula: le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les texte narratifs, traduit de l'italien par: Myriem bouzaher, éd Bernard Grasset Paris, 1985.
- W.T.Stace: Mysticisme and philosophy; Macmillan & Co. Ltd. London 1961.
- Wolfgang Iser: L'acte de lecture; Théorie de l'effet esthétique; Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985.

الدوريات:

- Canivez - Mirna Valvic: La polyphonie: Bakhtine et Ducrot, in Poétique, ne131; septembre 2000.

المراجع المعرّبة

- خوسيه ماريا. ب. إيفانوكس: نظريّة اللّغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو حمد، ط: 1، مكتبة غريب، القاهرة 1987.
- رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، 1994.
- آسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرّحمان بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979.
- هنري كوربان: الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، ترجمة: فريد الزّاهي، منشورات مرسم (د - ت)، الرّباط.
- رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شريبة، ط: 2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002.
- ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة: 1، دمشق 1991.
- ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال بشر، ط: 2، مكتبة الشّباب القاهرة 1969.
- أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النّصوص الحكائيّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1996.
- أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة النصّ: سعيد الغانمي، ط: 2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، 2010.
- أمبرتو إيكو: السّيميائيات وفلسفة اللّغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، 2005.
- جان بول سارتر: نظريّة في الانفعالات، ترجمة: سامي محمود عليّ وعبد السّلام القفاش، ط: 1، دار المعارف 1960.
- ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة 1999.

- آنّا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا - بغداد 2006.
- آسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرّحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة 1965.
- آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، 2006 كولونيا (ألمانيا) - بغداد.
- روجيه أرنالديز: الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة: مجموعة البحث عن المطلق (بإدارة ج. هـ. رادكوسكي)، ط: 1، مكتبة السّائح، نشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2011.

الدّوريات

- عرفان عبد الحميد : في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد: 36، بحوث ودراسات. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عاطف جودة: تراث الأدب الصّوفي، مجلّة فصول (تصدر عن الهيأة المصريّة العامة للكتاب) المجلّد الأوّل، أكتوبر 1980.
- حميدي خميسي: اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب العدد: 10، ديسمبر 1996.
- عبد العزيز طليمات: الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولفغانغ آيزر، دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 6، خريف - شتاء 1992.
- حسين علي عكاش: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصّوفيّة، مجلّة الساتل(مجلة علميّة محكمة نصف شاملة سنويّة تصدر عن جامعة السّابع من أكتوبر بمصراته)، العدد 3، السّنة الثّانية، ديسمبر 2007، ليبيا.
- - أيمن يوسف عودة: لغة الحرف والحروف من منظور الخبرة الصّوفية بين النفري وابن عربي، المجلّة الأردنية في اللّغة العربيّة وآدابها، المجلد: 8، العدد: 3، رجب- تموز 1433 هـ/2012 م.

- سامي علي: شعرية التصوف في شعر الحلاج، مجلة مواقف، العدد: 57، 1989.

المعاجم:

- ابن المنظور جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، علق عليه ووضع فهارسه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ج5. ومجلد: 11 – 12.
- ابن منظور: لسان العرب، ط: 4، دار صادر، بيروت– لبنان، 2005.

المواقع الإلكترونيّة

http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit-about.asp
http://www.awu-dam.org
www.majma.org.jo/majma/index.../875-84-1.html

